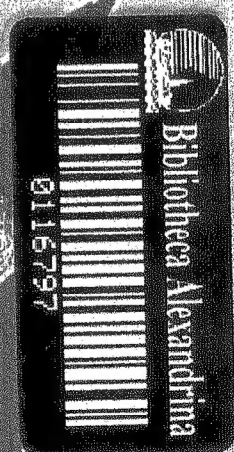
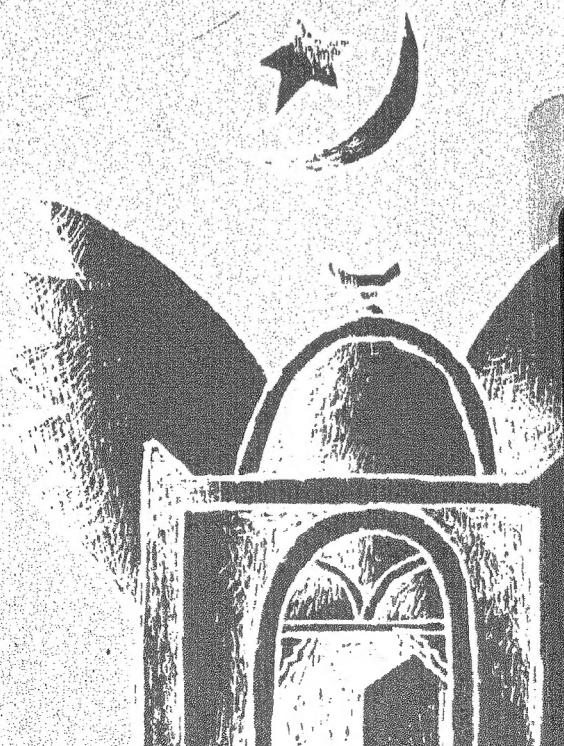


دارالشرق—

المقدس والحرية

د. رفيق حبيب



المقدِّس والحُرِّيَّة

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دار الشروق

أسسها محمد المعظم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

د. رفيق حبيب

المقدسي والحرمين

دار الشروق

مقدمة

فى مناخ التسعينيات من القرن العشرين ، وعلى مشارف قرن جديد ، يحتدم الجدل فى الساحة العربية والإسلامية ، وتظهر مفردات الحوار وكأنها أسلحة فى حرب أهلية .

ووسط ضجيج الاختلاف ، والخلاف ، تطرح كل حياتنا للنقاش ، ونبدأ بالتساؤل حول مسلمات وجودنا نفسه .

يمكننا أن نتفاءل ، إذا نظرنا للحادث الآن بوصفه مراجعة شاملة مع الذات . وكأنها مرحلة نعيد فيها وعينا المفقود ، بأن نطرح كل شىء للنقاش . ولكن التفاؤل يتبخر سريعاً ، لأن الجارى ليس طرحاً لكل شىء من أجل معرفة أكثر عمقاً . فالحوار الآن ، بين الفصائل السياسية والثقافية ، يتميز بأنه يستخدم آليات الحرب ، ووسائل المعارك العسكرية .

وكانها لحظة ، يحاول فيها كل فريق استبعاد الآخر ، وكأن وجود الجميع مهدد ، ولا أمان أو سلام ، إلا باستبعاد قوى لصالح أخرى . ولعل اللحظة الراهنة هى التى فرضت علينا ذلك ، لأن ما يحدث الآن ، يضرب فى أعماق وجودنا ، لدرجة تجعله يحدد ملامح مستقبلنا لفترة زمنية طويلة .

والحوار فى ظنى معركة ، لأنه لا يستند إلى مرجعية واحدة . وتلك هى «أم المشكلات» ، لأن أى أمة ، يمكن أن تتجادل فيما بينها ، وتفتح الحوار بين

تياراتها ، ما دامت تلتزم بمرجعية واحدة ، تجعل منها أمة واحدة . ولكن التيارات السياسية والثقافية الفاعلة في أمتنا الآن تنتمى إلى أكثر من مرجعية ، مما يجعل الحوار بينها ، وعندما يكون حول مصير نفس الأمة ، حواراً صراعياً يدفع الأمة لتحارب نفسها .

وفي خضم هذا الجدل ، أصبحت المرجعية أحد موضوعات الجدل ، وطرحت المقدسات للنقاش ، وتعالى الأصوات تطالب بالحرية المطلقة في نقاش كل شئ وطرحه على ساحة القبول أو الرفض .

وتحول جدل وخصام التيارات ، إلى تفجير قضية المقدس والحرية حتى بات واضحاً أن البعض يرى أن كليهما معادٍ لآخر! فإما أن نعترف بالمقدسات ، وإما أن نؤمن بالحرية .

وصفحات الكتاب ، تدور حول المقدس والحرية ، في تجليات عديدة ، وقضايا متنوعة ، في محاولة للوصول إلى جوهر الحرية في المقدس ، وجوهر المقدس في الحرية . بمعنى آخر ، إنها محاولة تمر عبر كل الأزمات حتى تكشف في النهاية لحظة تجلى المقدس والحرية معاً .

د . رفيق حبيب

(١)

نعم للمقدس

- ضرورة المقدس
- الثواب اختيار . . . ولكن!
- أزمة البديهيّات
- تخليق الأقليات

ضرورة المقدس

فى مناخ العصر، تزايدت حدة الجدل حول الثوابت، أى المقدس . والسبب فى ذلك، هو روح العصر، المستمدة من الحضارة الغربية . فلقد أصبح الظن السائد، أن التقدم هو فعل حر تلقائى، يحكمه عقل الإنسان المجرد من كل قيود، والمدفوع نحو تحقيق المصلحة المباشرة، والتى هى غالباً الرفاهية . لذلك، ساد التصور: أن تحقيق التقدم، رهنٌ بتحرير العقل من كل ما يحد مجال فعله، مما يتيح للإنسان أن يبدع دون قيود، وبالتالي يستطيع تجاوز كل الحدود، تحقيقاً للتقدم يقاس غالباً بمدى قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة واستخدامها .

وتلك الرؤية مادية فى جوهرها، لأنها تعرف التقدم من خلال الاستخدام والاستغلال المطلق من أى قيود أخلاقية أو قيمية أو دينية . ونظن أن منبع هذا التوجه، من فكرة الرفاهية نفسها، لأنها تعرف السعادة والإشباع من خلال مبدأ اللذة، وهو مبدأ بيولوجى ومادى . فحسب هذه الفكرة، تصبح السعادة وليدة استخدام واستهلاك الأشياء ويتكون جوهرها المادى، من تصور أن استهلاك «الشيء» وامتلاكه واقتناؤه، هو مبعث السعادة . لذلك تتجه المدنية الغربية المعاصرة، إلى تحقيق مجتمع الوفرة، والمقصود به «وفرة» فى «الأشياء» التى تستخدم وتستغل وكلما تحققت الوفرة، أطلقت حدود الاستهلاك، والاستعمال، مما يتيح للجميع قدراً أكبر من الإشباع، وبالتالي اللذة، ومن ثم السعادة .

ولتلك الرؤية خطورتها التى يلزم أن ننبه لها . لأن تصور الحياة بوصفها إنساناً متقدماً قوياً، يستطيع استهلاك الأشياء، حتى يحقق السعادة، وهو

التصور الذى أدى إلى ممارسات غريبة غير إنسانية ، تجاه الشعوب غير الغربية . لأن مجال الأشياء يتسع ليشمل كل ما هو «أدنى» من الإنسان الغربى المتقدم . لذلك ، تم «استحلال» الطبيعة بوصفها مادة لاستهلاك الإنسان المتقدم . وكذلك تم «استحلال» المادة الخام المتاحة للشعوب المستعمرة ، لأنها حق للإنسان المتقدم الأعلى درجة ، لا لإنسان المستعمرات المتأخر ، والأقل درجة .

وحتى بعد انتهاء عصر الاستعمار ، ظل التوجه على نفس أسسه ، من حيث تبرير الهيمنة الاقتصادية والسياسية والثقافية على شعوب العالم ، والواقع أن النزعة للاستهلاك كغاية للحياة ، ووسيلة وحيدة للسعادة ، تؤدي إلى نزعة غير محدودة تجاه «استغلال» الآخرين ، لأنها توجه يهدر إمكانيات الطبيعة ، ويستخدم منها أكثر مما هو متاح . ولذلك كان لابد من تأكيد مبدأ القوى الأعلى ، والضعيف الأدنى حتى يتم جمع ما هو متاح ، لصالح القوى ، فيتحقق له مجتمع الوفرة المتناهية ، على حساب سحب من رصيد الطبيعة ، وكذلك سحب من أرصدة الشعوب «الأدنى» . فالواقع يؤكد أن مجتمع الوفرة الاستهلاكي لا يمكن أن يتحقق لكل دول العالم ، لأنه يتجاوز حتى ما هو متاح طبيعياً .

هذه النظرة المادية الاستهلاكية أشاعت في روح العصر ، اقتناعاً ضمناً بأن المقدس يعيق التقدم . ذلك ، لأن مفردات هذه النظرة معادية للمقدس . بمعنى أن استهلاك الأشياء ، والطبيعة ثم الشعوب الأخرى ، كذلك الرؤية العنصرية التي تفرق بين شعب أعلى وآخر أدنى - كلها تؤدي إلى توجه «استغلالى» له من الصورة الإنسانية القليل . على هذا يصبح زرع المقدس والرجوع له إدانة مباشرة لهذه الرؤى ، وتفكيكا لها ، وتحطيماً لقدرتها على فرض نفسها على العالم ، وتشكيل روح العصر الطاغى .

حدث ذلك لهم ، ولنا عندما سرنا في طريق التقليد الأعمى ، لأن المفترض في المقدس ، أنه يميل للأخلاق والقيم العليا ، ويحقق المرجعية على قاعدة من المثال والكمال .

لذلك كان من المهم أن يتخلص العالم من ضميره ، حتى يستطيع أن يحقق خطته التي تبدو غير إنسانية حتى في أدنى الحدود .

وفي الغرب ، كانت التوجهات العلمانية هي السبيل الحقيقي لفتح باب «التقدم» ، لأن تنحية الدين جانباً ، عن السياسة أولاً ، ثم عن الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا ، ثم عن الاجتماع ، وأخيراً عن الحياة ، تلك التنحية المتتالية تزامنت مع إطلاق قوى «العقل الحر» حتى يبدع أساليب ومناهج لاستهلاك واستغلال الأشياء تحقيقاً لمبدأ اللذة . وبدون التوجه العلماني ، كان من الصعب إطلاق حرية العقل بعيداً عن الضمير .

والحق أن العلمانية ، ليست التعبير الدقيق ، فالفكرة والكلمة في القاموس الغربى ، هي الدنيوية في مقابل الدينية ، وهي أيضاً غير المقدس في مقابل المقدس . ومن هذه الرؤية ، تم نزع الضمير عن العقل وأصبح الأخير مرجعه بيولوجى ومادى ، لأن العقل هو أكثر جهاز بيولوجى متقدم ، ووظيفته أصبحت تحقيق اللذة البيولوجية ، لذلك أصبحت المادة «تتقدم» من خلال مرجعية مادية متحررة من كل قيد «معنوى» غير مادى ، مفارق للمادة ومتجاوز للطبيعة .

ولنا أن نرى هذه الصورة بأسلوب آخر . فليس صحيحاً أن الحضارة الغربية المعاصرة بلا مقدس ، بل هي بلا ضمير مقدس . فنزع القداسة عن الدين والضمير والأخلاق أو بمعنى آخر تنحية هذه التكوينات المعنوية ، كان - ومازال - يعنى أن القداسة تم سحبها من مجال المثال المتجاوز للمادة ، إلى المادة نفسها ، فالحاصل أن اللذة أصبحت مفهوماً مقدساً ، وكذلك

مجتمع الوفرة، والرفاهية، والاستهلاك، وكل هذه المنظومة المادية. لذلك، فالعقل الحر، يمارس حريته من خلال إقراره الضمني بقداصة الرؤية المادية فأصبح حرًا من الضمير، وأسيرًا للرؤية المادية. لذلك، فإن أى تفكير ينزع القداسة عن المادة، يعتبر تفكيرًا ظلاميًّا وخارج العصر.

بهذا المعنى، نرى أن لكل حضارة مرجعية مقدسة، لا يمكن المساس بها. وهذه المرجعية قد تكون مستمدة من الضمير والقيم والدين، أى متجاوزة لعالم المادة، وقد تكون ملتصقة بالمادة ونابعة منها. لهذا، فروح العصر، تقدس المادة، عندما جعلت العقل مرجع نفسه، والإنسان مركز الكون، ثم تحولت القداسة شيئًا فشيئًا فيما يسمى بما بعد الحداثة، فأصبحت القداسة للمادة التى أصبحت مركز الكون. تلك الرؤيا، السائدة لدى الحضارة الغربية، هى ما يتم زرعها فى أوطان العرب والمسلمين، منذ قرنين من الزمان تقريبًا. ومع نهاية القرن العشرين، أصبحت هذه الرؤية تعرض سافرة، على أمة الوسط، فى محاولة لزرع قداسة العقل والإنسان والمادة، فى مواجهة قداسة الأخلاق والقيم والدين.

والإشكالية هنا، أننا بصدد رؤية تحدثنا عن أن الضمير، ومحك المثل والكمال معيق للتقدم، وظلامى متخلف، وفى النهاية إرهابى. فأصبح الجدل دائرًا حول مقدسات الأمة نفسها. وهو أمر يمثل تحديًا حقيقيًّا أمام الأمة، لا يتكرر كثيرًا فى حياة الشعوب. فالمقدسات، حسب تعريفها، تولد من الأمة، وتعيش بها وفيها، وتنتقل من جيل إلى جيل، دون أن تكون محل تساؤل وبحث، لأنها وليدة الفعل الإيمانى التلقائى للأمة. ولكن دخول روح العصر، عن طريق وكلاء الغرب المحليين، وأيضا بسبب انبهارنا بما حققه الغرب، أدت إلى التباس، بات يمثل واحدا من أهم التحديات التى تخص وجود الأمة.

وحتى نحرر المسألة نؤكد ما وصلنا إليه سابقا، من أن العلمانية هى نزع القداسة عن الدين، أى عن المقدس، وجعل المادى والديوى وغير المقدس، مقدسًا ضمنيًا. وما أردنا تأكيده بهذا المعنى أن كل رؤية حضارية، تبدأ بديهيات لا تقبل الجدل، ومسلّمات يفترض صحتها، ولا يتم التشكيك فيها. وهذه النقاط المرجعية هى المقدس، حتى وإن كانت أفكارًا مادية وغير إنسانية. وبالتالي نتصور أن المقدس ضرورة، لأنه الغاية النهائية الكامنة فى أى رؤية والتي تحدد تماسك الرؤية واستمرارها، وقدرتها على إعادة إنتاج أفعالها.

والمقدس بهذا المعنى، ليس فكرة يتم اختبارها علميًا، أو يمكن ترجيح مقدس على آخر علميًا، ولكنها اختيار إيمانى، يسود بين شعب من الشعوب، ويتولد تلقائيًا داخل كل أفعاله، فيصبح الفكرة المجردة، التى لا نراها، قدر ما نستنتج وجودها، والتى تنظم حركة الشعب، فتأتى أفعاله محققة لنتائج نهائية مشتركة. ومنها بالتالى، تتجانس حركة الأفراد والجماعات، لتخلق حالة وجود نموذج حضارى. فإذا كان المقدس معلنًا، أو ضمنيًا، فهو موجود، بمعنى أن هناك مسلّمات وبديهيات يقبلها الجميع.

من هنا نؤكد، ضرورة المقدس. وعليه يجب أن نحدد موقفنا، لا بين الارتكان للمقدس من عدمه، بل بين أن يكون المقدس هو الضمير، أو يكون العقل الحر النفعى. فالتصور العلمانى يفرض علينا مقدساته، تحت شعارات تنادى بتحرير العقل من قيود المقدسات.

وبالتالى فما نواجهه الآن، هو صراع بين «مقدس» وآخر، أى بين قبول الرؤية المادية كمقدس، أو إعادة إفعال مقدساتنا، والتى تنتمى للضمير والدين والأخلاق. فالاختيار بين تقديس المادة، وتقديس المعنى. وفى

النهاية، فالقداسة ضرورة، والاختيار بالتالى حتمى .

ولا أتصور أن الأمة سوف تختار ما ليس منها، فالقداسة للمعنى، لا للمادة . وعندما نؤكد اختيار الأمة - حسب تصورنا - يصبح علينا أن نحل إشكالية الصدام بين قداسة المعنى، والتطور المادى العقلى العلمى النفعى . وقداسة المعنى، فيما نظن، تنظم حرية العقل، وتحدد معايير العلم وتطبيقاته، وتعطى لاستخدام الأشياء معنى آخر نابعا من الضرورات، والكفاية .

فالمقدس لدينا يعادى الاستهلاكية والنفعية والاستغلالية، كما يعادى أن تكون الحياة متجهة نحو إشباع غريزة اللذة، وبالتالى يصبح للعقل والعلم وتطبيقاته، وظيفة أخرى تحقق ضرورات الحياة، وترتيباتها، وتلبى الإحتياجات المتغيرة والمتطورة، وتصبح منظومة العمل، بشقيه العقلى والتطبقى، موجهة نحو تحقيق المعنى، من خلال أدوات العقل والفعل .

فالمعنى هنا، لا يعادى التفكير، أو البحث العلمى، أو التطبيق الفنى، ولكنه يجعل منها جميعاً طرائق لغايات مختلفة . فقداسة المادة، تجعل الاستهلاك هو الوظيفة النهائية، أما قداسة المعنى فتجعل العمران هو الوظيفة النهائية . حيث إن العمران، هو إعمار الأرض وما فيها، وإثرائها، بما يضيف لها، ولا ينتقص منها، وحيث إن العمران هو إعمار لأرض خربة، وليس تخريباً لأرض عامرة .

نخلص من هذا إلى أن المقدس ضرورة لحياتنا، والمقدس لدينا، هو ما جاء منا تلقائياً من جيل لآخر، وأن المعنى لدينا مقدس، والقداسة ضمير ودين . وهى غير معطلة لعمل العقل ولا لفعل العلم، وتطبيقاته، بل مغيرة لوظيفة تلك الأعمال، ومقدسة لها قدر تحقيقها للمعنى .

فإذا كان العقل والعلم، محققين للمعنى، ومطبقين للضمير، ومجسدين للدين، فإن أفعالهما تصبح رسالة، وفرضاً، وتكليفاً، وبالتالى تكتسب من

غايتهأ قداسة تؤكدها وتصونها . ولا يحتاج العقل إلى التحرر من الضمير، حتى يكون حرًا، بل يحتاج إلى فعل خلاق يتجاوز إشباع اللذة، لإشباع الضمير، فيتحقق المعنى، ويصبح للفعل نفسه قداسة من قداسة ما حققه .

الثوابت اختيار.. ولكن!

إننا نمر بحالة من السيولة الحضارية ، لذلك نناقش ثوابت الأمة .
فمنذ سنوات عديدة ونحن بصدد جدل محتدم حول هوية الأمة . والهوية
هى الثابت الأول ، إن جاز التعبير ، لأنها الاسم الذى تعرف به الأمة ، ومن
ثم نستخرج من الاسم دلالاته ، التى تفضى بمكنونها وتعلن تحيزاتها
الحضارية واختياراتها التاريخية . ومن الواضح أن أمة العرب ، تمر بجدل
حول الاسم .

وبهذا تصبح الدلالات المستخرجة من الهوية محل تساؤل وشك . وتراوح
الأطروحات بين الهوية القومية الضيقة ، وهوية الأمة بكل اتساعها . فمثلا
نتساءل : هل مصر ، مصرية أم عربية أم إسلامية ؟!
وعلى صعيد آخر ، نسأل : هل مصر ، مصرية أو شرق أوسطية أو بحر
متوسطة ؟!

ودوائر الجدل بهذا الشكل تتسع لحد خطير . فهى تبدأ من الهوية الضيقة
إلى المتسعة ، ثم نجادل فى الدائرة الأوسع ، أى نجادل فى الانتماء الأخير لنا ،
وبالتالى فى حدود الأمة ومداها ، ومصدرها ، والعناصر المكونة لها .
والحقيقة ، أن الجدل يتجاوز أى ثوابت ، لدرجة يصبح معها الجدل ،
متوجهاً للشك فى فكرة الأمة نفسها ، فهل هناك ثمة أمة ؟!
تلك هى الوقائع ، التى تدفعنا دفعاً للقول بوجود حالة سيولة حضارية .

ونعنى بها أن مكونات الحضارة وثوابتها، وتعريفها، وحتى اسمها، كلها موضوع جدل ونقاش. فهل نحن أمة تبحث عن نفسها؟ أو أننا أمة تهرب من نفسها؟! أتصور أن الواقع يؤكد كلا الاحتمالين.

فما لا شك فيه، أن هناك حالة بحث عن الأمة، وعن هويتها، وأيضا هناك محاولة للهروب من الانتماء الحضارى والجذور التاريخية. والأمر فى ظنى، يتراوح بين البحث الطبيعى التلقائى عن المستقبل، ومحاولات تشوية المستقبل. لأن محاولة أى أمة للنهوض تجعلها فى حالة تساؤل عن كيانها ومكوناتها، ودوائر انتمائها. ولكن الوصول إلى الحد الذى لا يعرف الثوابت يعنى ضمنا أننا فى مرحلة الخروج من التاريخ، أو على أقل تقدير، يعنى ذلك أن هناك محاولات لإخراجنا من التاريخ.

وإذا تجاوزنا قضية الهوية، سنجد أنفسنا بصدد ما هو أخطر من الاسم، لأن الخلاف على تحديد الهوية، ليس خلافا حول العروبية والإسلامية والشرق أوسطية، ولكنه خلاف على الانتماء الحضارى جملة؛ مما يعنى أن هناك خلافا حول القيم الحاكمة لحياتنا. ومثل هذا الخلاف يعنى ضمنا، أننا نطرح جملة وجودنا التاريخى والجغرافى للتساؤل. وهو أمر يتجاوز حدود الخطورة، ليرسم لوحات ومشاهد من مسرحية عبثية. لأن أية أمة لها تفضيلات وميول، وكلها نترجمها فى قيم هذه الأمة الممثلة للأفكار المجردة المرجعية المنشئة لوجود الأمة نفسها. وعندما تكون القيم محل تساؤل، إذن الأمة نفسها محل تساؤل. ومن الواضح أن إدارة الجدل حول ثوابت الأمة، ليست فقط مسألة معقدة بل هى مسألة صراعية، لحد قد يكون فى لحظات دموية؛ لأن طرح الوجود التاريخى نفسه للنقاش، مسألة لا يحسمها الجدل العلمى. فالحاصل، أن كل طرف يستطيع أن يلقى بالأدلة فى وجه الطرف الآخر؛ لأن الثوابت، هى قيم يتم استنتاجها واستخراجها من مشاهد

التاريخ فهي ليست وقائع ، ولكنها المعنى والدلالة وراء الوقائع . وكلما اختلفت النظرية المفسرة للوقائع ، اختلفت المفاهيم المستنتجة من دراسة هذه الوقائع .

والأمر في ظني ، ليس قضية علمية ، بل هو قضية اكتشافية ، يعمل فيها العقل والوجدان . واكتشاف أمة لنفسها ، يعنى أن طليعتها تحاول أن تتوحد مع التاريخ ، وتفهمه عن اقتناع وقبول ، وتكتشف دلالاته التاريخية والاجتماعية والحضارية . وهى عملية فكرية في المقام الأول ، حيث تتميز باكتشاف جوهر الأمة ، القائم على الإيمان بالأمة ، والمؤكد من خلال الانتماء للأمة . وبدون الإيمان والانتماء ، تصبح عملية الاستكشاف خاضعة للتحيزات النظرية ، التى إذا كانت متحيزة ضد الأمة ، فسوف تشوه الأمة ، ويصبح الاكتشاف مانعا لفهم الأمة ، ومؤديا إلى خلق صورة زائفة لها .

والحقيقة ، أن محاولة كشف ثوابت الأمة ، للحد الذى تكون فيه الثوابت برمتها محل جدل وشك ، هى في الواقع تعبير عن أزمة أكثر من كونها تعبيراً عن حالة وقائية . نقصد بذلك أن ثوابت الأمة لا تختفى هكذا ، ثم يكون علينا أن نبحث عنها . وكذلك فإن ثوابت الأمة ، ليست مسألة نجتهد فيها ، ونطرح لها تصورات وبدائل ، وكأننا نرسم صورة لمجتمع لم يولد بعد . والأهم من ذلك ، أن الأمة ليست حالة بيولوجية قابلة للتشكيل ، لحد يمكن معه ، أن نخترع ثوابت ثم نزرعها في عقل ووجدان الأمة .

والمفترض في الثوابت ، أنها معلوم بالضرورة فلا يتم البحث عنها أو اكتشافها من الصفر . والأوقع في حياة أية أمة ، أن الثوابت تتراجع حيناً ، وتتقدم أحياناً ، فتصبح متحركة أو حاکمة ثم هى تتفاعل في حياة الأمة مولدة الازدهار ، أن يتم تفعيلها سلبياً ، فتتدهور حياة الأمة . أما مسألة البحث عن الثوابت ، فهي جدل قائم على مخادعة ثقافية لا تخلو من خطورة وأحياناً لا تخلو من سوء قصد .

فحالة السيولة الحضارية ، التى تمر بها الأمة العربية والإسلامية ، إنما هى

بفعل فاعل . والفاعل خارجي وداخلي ، فهو حصيلة الغزو الثقافي الخارجي ، ودور وكلاء الغرب المحليين . فالأغلب أن السيولة مخلقة وليست أصلية ، وأن الجدل والشك حول ثوابت الأمة ، مفروضان أكثر من كونهما نتاجا تاريخيا تلقائيا . فمع اقتناعنا الكامل ، بأن حالة الأمة متغيرة ، ودورها الحضارية ذات مراحل متباينة ، وفعاليتها الاجتماعية والحضارية تنتقل من دور إلى آخر إلا أننا نتصور أن ثوابتها في كل الحالات موجودة ، فاعلة أو مفعولة ، متطورة أو متجمدة .

فالثوابت إذن ، هي جملة القيم المفضلة من الأمة ، والتي تعيش بها الأمة ، فتعيد إنتاجها من جيل لآخر . والبحث عن الثوابت ، والشك فيها ، والتساؤل حولها ، يعبر عن حالة اضطراب ، ويتجاوز ذلك ، ليعبر عن رغبة في تغيير ثوابت الأمة . والاضطراب ينتج عنه حالة من الغموض أو الالتباس ، لا تنفي وجود الثوابت ، بل تراكم حولها قدرًا من عدم وضوح الرؤية . أما الانفصال عن ثوابت الأمة ، ومحاولة تغييرها ، فهو المسبب في ظني لحالة السيولة الحضارية ، لأنه فعل مقصود ، ليس له مبرر تاريخي .

فإذا كانت الثوابت موجودة فعلا ، وهناك من يحاول إنكار ذلك ، أي وكلاء الغرب الثقافيين ، فإن هناك فريقيًا آخر يحاول تغيير مسار فاعلية الثوابت ، ونقصد به جماعات الغضب والعنف . فهذه الجماعات غاضبة بسبب ما يحدث من تهيش للثوابت وشك فيها ، ولكنها لم تتجه لإعادة الوعي بالثوابت ، بل تحاول أن تفرض الثوابت بقوة السلاح . وعملية فرض الثوابت ، تغير من طبيعتها ، وفعاليتها في الأمة ، وتساعد على خلق صورة مشوهة لها ، وكذلك تعطى المبرر لعملية هدم الثوابت .

فالخلاصة : أن هناك فعل هدم للثوابت ، يثير فعل فرض للثوابت فيؤدي لمزيد من فعل الهدم ، فمزيد من الفرض ، وهكذا .

فإذا كانت الثوابت ، ليست محل شك وتغيير وتبديل ، فهي أيضًا ليست

موضوعًا يفرض بقوة السلاح، أو التهديد، أو الإرهاب. فالثواب، كذلك لأن الأمة أرادت. وتلك هي حقيقة المبتدئ والخبر!

ثواب الأمة توجد، كنتاج تاريخي لاختيارات جيلية متتالية جرى عليها الزمن يصقلها ويطورها ويصوغها. فهي مرجعية، اختارتها الأمة نفسها، ولم تفرض عليها. والقول بغير ذلك، يناقض الحقيقة ويخالف التاريخ. فالثابت، هو سلوك ساد بين أبناء الأمة، وأفصح عن نفسه في العديد من المواقف، وعبر الزمان، وخلال جماعات الأمة. ومن خلال الانتشار والسيادة، أصبح السلوك نمطًا معاشًا، وقاعدة فاعلة. واستمرار هذا النمط، دليل على أنه حقق للأمة، ما تتمناه وترضى عنه، وما يحقق لها السعادة، ويدفعها للتقدم، ويجعلها ترضى عن حياتها ونفسها، وبالتالي نظم السلوك في قواعد تراضى عليها، فتتفق حولها.

نعني بهذا، أن ثواب الأمة هي قيم ومبادئ، اختارتها الأمة نفسها بفعل تطورها التاريخي، وتجاربها، وانتقلت في وعيها الجمعي، فأصبحت رصيدها التاريخي الذي تحقق به التقدم، وتصمد به في الأزمات، وتواجه به تحديات الحياة، وتجعل تماسكها ووجودها حقيقة لا يستطيع أحد أن يواجهها.

فالأمة هي التي اختارت ثوابتها. نعم، وحتى الثوابت الدينية، هي اختيار الأمة، والدين كأحد الثوابت، هو أيضا اختيار الأمة. فالدين لم يكن أبدًا فرضًا بالقوة، لأن فرضه يفقده مضمونه، فالدين اختيار، وفضل المؤمن في اختياره. والدين في أمتنا، أحد أهم ثوابتها بل هو منظم ثوابتها ومرجعيتها، لأن الأمة اختارت ذلك بنفسها، عندما قبلت الإيمان، ونظمت ثوابتها داخل منظومته.

بهذا المعنى، فإن الثوابت اختيار أمة، وما تختاره الأمة، تحققه بنفسها، ولا يفرض عليها، بل تفرضه هي.

والمشكلة في جماعات العنف، أنها رأت أن النظام الحاكم لا يمثل ترجمة

سياسية لثوابت الأمة، ففهمت من ذلك ، أنه عائق أمام تحقق ثوابت الأمة .
ولكن التطرف في المواقف والأساليب ، جعل هذه الجماعات تميل للأخذ
بموقف يفهم منه أن الأمة خرجت على ثوابتها ، وأن هذه الجماعات سوف
تعيد الأمة لثوابتها .

والشق الأول محتمل في ظني ، لأن نظام الحداثة - كمقولة حكم ، وبرامج
عمل - يعيق تحقق قيم الأمة وثوابتها . ولكن هذا لا يعنى أن الأمة خرجت
عن الثوابت ، لأن الثوابت نفسها موجودة بالفعل لسبب تبنى الأمة لها . وإذا
خرجت الأمة عن ثوابتها ورفضتها - وهذا لا يحدث تاريخياً - فإن الثوابت لم
تعد كذلك . وما لا يفرض ، لا ينزع أيضاً ، فوكلاء الغرب يتصورون إمكانية
نزع ثوابت الأمة ، التى بات واضحة أنهم لا يعبرون عنها ، وربما لا يعرفونها
أصلاً . وفرض نظام حكم غربى ، من القانون الفرنسى ، إلى آليات السوق ،
يعنى ضمناً فرض ثوابت غريبة عن الأمة على أهلها . تلك هى حقيقة
الأزمة . فنزع ثوابت الأمة ، ومحاولة زرع ثوابت أخرى ، أفضت فى النهاية
لمحاولة فرض الثوابت بالعنف ، ومن النزاع إلى النزاع إلى الفرض ، تفقد الأمة
فرصة إحياء ثوابتها ، وتوظيف ذلك فى نهضتها .

أزمة البدييات

فى خضم الحياة اليومية، يغيب عنا أن نبحت عن النظام الكامن وراء سلوك البشر. ونتصور أن استمرار الحياة، مدفوع بأسبابه، من دافع البقاء والحفاظ على الحياة وغيرهما. وبالطبع فإن الإنسان مدفوع للحفاظ على حياته، فهو يعمل حتى يكسب لقمة عيشه، ويكون أسرته، ويربى أولاده. فهناك فى حياة أى إنسان، جملة تصرفات تقليدية نمطية، تسود بين الجميع، وتحدد أهداف الحياة. فالكل يعمل، ويكون أسرة، وهكذا تستمر عجلة الحياة، ويأتى جيل بعد جيل، وتتوافر سبل الحياة، من مأكّل ومسكن وغيرهما.

والأمور التى تحدث كل يوم، تصير بديهية، ولا نناقشها، فهى الحياة نفسها، أى أن البديهية هى أمر شاع بين الناس، وقبلوه، وتعارفوا عليه. فأى إنسان يعمل، بعد أن يحصل على التعليم والتدريب اللازمين. ومن لا يجد عملاً، يواجه مشكلة. والعكس غير صحيح، فيصعب أن نعتبر توافر فرصة العمل مشكلة. وبهذا المعنى، فالإنسان لا يسأل لماذا أعمل؟ لأنه يعرف بالضرورة أن عليه العمل، للحصول على المال، مما يتيح له الحصول على الغذاء.

ونفس الأمر بالنسبة للزواج، وتكوين الأسرة، فهى بدييات ينتج عنها استمرار الجنس البشرى. ولذلك فإن عدم التمكن من الزواج، يعد مشكلة

على الإنسان حلها. أما عكس ذلك، فهو غير صحيح. ولتتصور مثلاً، حالة البشرية لو ساد بينها عدم الرغبة في الإنجاب، فذلك ينهى الجنس البشرى تماماً.

بهذا المعنى، يتضح أن البديهيّات، هي جزء أصيل، من دواعي استمرار الحياة. فهي قواعد عامة، يتبعها جميع الناس، ومنها تتحقق وظائف تؤدي إلى استمرار الحياة. لهذا فالبديهيّات هي مسلمّات غير قابلة للنقاش، أى أنها أمور ليست محل جدل أو خلاف؛ لأنها لو أصبحت كذلك، فإن سقوطها ممكن، وتغييرها محتمل، وبهذا تصبح الحياة نفسها مهددة بالتوقف.

ولأن نتائج التخلّي عن المسلمّات ضارة بالجميع، لذلك فالمسلمّات موجودة وسائدة، بقوة وظيفتها التي تحقّقها في الحياة. فالعمل ضرورة، لأنه كذلك بالفعل، وبالتالي فهو قضية غير مطروحة للنقاش.

أما إذا تصورنا جدلاً يدور حول أهمية العمل من عدمه فهو جدل حول أهمية الحياة من عدمها، لذلك فهو جدل لا يحدث إلا شذوذاً، ولا يشترك فيه جماعة من الناس، ولا شعب من الشعوب.

والخلل في البديهيّات، والمسلمّات، جائز، عندما يتعلق الأمر بفرد أو أكثر. فهناك من يرفض العمل، أو التعليم أو الزواج، أو الإنجاب. وهناك أيضاً من يرفض الحياة. وإزاء هذا الشخص أو ذاك، نتكلم عن الميل للانعزال، والاكتئاب، والانتحار. وهو ما يعنى، ببساطة، أن من يرفض بديهيّات الحياة، يصنف بوصفه مريضاً نفسياً أو عقلياً. وقد يكون هذا الشخص مريضاً بالفعل، على مستوى وجود خلل، بيولوجى أو فسيولوجى، ولكن قد يكون مرضه نفسياً فقط، بمعنى أن سلوكه نفسه مخالف للشائع، مما يعنى عدم قدرته على الامتثال للسلوك الشائع. وعندما نصف ذلك بأنه مريض، فإننا نعنى أن هذا السلوك غير الشائع، غير جائز أيضاً، ويجب تغييره أو تعديله، حتى يصبح على نمط السلوك الشائع.

على هذا النحو، سنلاحظ أن بديهيّات الحياة تمثل معياراً للصحة

والمرض ، والمقبول والمرفوض . ولكن البديهييات ليست فقط في بعض الأساسيات العامة ، ولكنها تتجاوز ذلك إلى جوانب عديدة في الحياة . بحيث يمكننا أن نقول إن البديهييات والمسلّمات ، تمثل الجانب الأعظم من سلوكنا .

فأنت عندما تلقى التحية على شخص ، تتوقع أن يرد التحية ، ولا تتوقع أن يغضب ويثور . وعندما تضرب شخصاً ، تتوقع أن يثور . وهكذا جزء كبير من حياتنا ، يبنى أساساً على توقعات ، اتفق عليها ، فأصبحت بديهييات . ومن يخالف هذه التوقعات ، يتهم بالجنون والشذوذ ، ويرفض سلوكه ، ويعزل من المجتمع .

بهذا نستطيع أن نعرف ، لماذا تستمر حياة شعب من الشعوب ، وكيف تستمر ، لأننا في حياتنا اليومية ، لا نفكر في كل ما نفعل ، لأن معظمه يدخل في دائرة المتعارف عليه . ومن تلك المسلّمات العامة والشائعة يسلك البشر بشكل تلقائي ، ويصدر عن الفرد تصرفات عديدة دون أن يفكر فيها أو يتخذ فيها قرار ، لأن الاختيارات تم حسمها من خلال الجماعة أو الشعب .

وما يصدق على سلوك الفرد ، يصدق على الجماعة ، وكذلك على الشعب . وهو نفسه ما يحدث داخل المؤسسات ، وفي نظام الدولة ، والقانون . فعلى كل المستويات ، هناك «نظام» وهو جزء من المسلّمات ، والبديهييات ، التي تم الاعتراف بها ، وأصبحت «مشروعة» «وسائدة» ، ولم تعد قابلة للجدل .

لكن الأمر ليس كذلك دائماً في حياة الشعوب ، فهناك لحظات حاسمة ، تتميز بأزمة البديهييات . ونظن أن ذلك حاصل في مختلف شعوب العالم ، في اللحظات التي تتميز بالتطور السريع ، أو تلك التي تحتاج إلى تطور سريع . فالتغير في حد ذاته ، مرحلة من مراحل عدم الاستقرار ، الذي تتعرض فيه البديهييات لقدر أو آخر من الجدل .

والأمر كذلك أيضًا ، في حياة الإنسان ، لذلك توصف مرحلة المراهقة ،
بمرحلة الشك . فهي فترة فاصلة بين الطفولة والشباب . وفي الطفولة يتعلم
الطفل معايير المجتمع والراشدين كما هي ، ويتبعها بشكل آلي ، أو يتمرد
عليها بشكل طفولي . ولكن عندما تأتي مرحلة المراهقة ، فإن الإنسان يتجه
نحو فهم ما يحدث ، فيناقش كل ما تعلمه ، حتى يفهمه ويستوعبه
بنفسه ، ثم يحدد آراءه وأفكاره ، وتظهر شخصيته المتميزة .

وتلك العملية ، يمر بها الجميع ، فالطفل يتعلم دون أن يستوعب ،
والمراهق يحاول أن يقيم ويستوعب ما تعلمه في طفولته . وهنا ينمو الوعي ،
بوصفه أداة معرفية ، يتم من خلالها تحويل الحياة إلى مدرك معرفي ، قابل
للتفكير والتطوير ، من خلال تحديد الأسباب والنتائج والبيانات ، وهكذا
تتشكل المعرفة . وحتى يحدث ذلك ، يميل المراهق للشك ، بوصفه أداة
للتساؤل عن الأسباب والمعنى والدلالات ، والشك يفكك المعرفة الآلية
للطفولة ، ويعيد تركيبها في معرفة إدراكية جدلية ، وبالتالي ، فالشك هنا لا
يؤدي إلى رفض ما تم تعلمه في الطفولة ، بل يؤدي إلى تحويل الصور
الجامدة ، إلى صور متجددة مما يساعد الإنسان على الدخول في مرحلة
الشباب ، وفيها يزدهر إبداعه ، وتنضج مبادرته ، ويصبح عضوًا خلاقًا في
المجتمع .

وفي آلية تفكيك المعرفة الأولية ، وتحويلها إلى معرفة متجددة ، يمر المراهق
بفترة حرجة ، لأنها لحظات تفصله عن بديهيات الحياة ، التي استقبلها بشكل
آلي في الطفولة ، حيث يفصل عنها ، حتى يقبلها بشكل خلاق وفاعل ،
ويستوعبها ، ويجدد فيها . وإذا خرج المراهق من فترة الشك يرفض معايير
الحياة والتخلي عنها ، هنا تتكون أزمات المراهقة وتظهر الأمراض السلوكية
والنفسية وغيرها . ويتدخل المجتمع لإعادة المراهق إلى معايير الحياة ،
ومساعدته حتى يخرج من الشك ، لا بالرفض ، بل بالقبول الخلاق .

ولكن المجتمع، قد يكون جامدًا، ومتصلبًا، مما يؤدي إلى تحويل آلية الشك في فترة المراهقة إلى عملية للتحويل من المعايير المقبولة آليًا في الطفولة، إلى القبول الجامد لهذه المعايير وهنا تصبح عملية التنشئة نفسها، آلية للحفاظ على بديهيات الحياة في قالب جامد مما يعيق تطور الإنسان، ويؤثر على قدراته الخلاقة.

إن أزمة المراهقة، في تصورنا، نموذج لأزمة البديهيات والمسلّمات، والأولى يمر بها كل إنسان كفرد، والثانية تمر بها الجماعة والأمة. وأزمة البديهيّات في حياة الجماعة والأمة، هي تلك اللحظات التي تعقب حالة التأخر والضعف والوهن، حيث تتجه الأمة إلى تطوير نفسها، وتحاول أن تتجدد، ولذلك تمر بأزمة بديهيّات، حيث يسود التساؤل عن تلك المعارف المتوارثة بشكل آلي جمعي. وتحاول الأمة أن تجادل في أمر بديهيّاتها، حتى تستوعبها وتفهمها.

وفي لحظة الشك في البديهيّات، تتطور أزمة حقيقية في مسلّمات الحياة، وتبدو الحياة أشبه بالفوضى، يعمها الخلل الواضح، حيث تتوقف فاعلية بعض البديهيّات، ويظهر تعارض في المسلّمات الحاكمة لسلوك الأمة، وتهتز القيم، اهتزازًا شديدًا وخطيرًا في نفس الوقت.

وفي مرحلة الأزمة، أزمة البديهيّات، في حياة الأمة، نلاحظ وصفًا مركبًا، أشد تعقيدًا من مثال حياة الفرد، وأزمة المراهقة، لأننا بصدد الحديث عن أمة بكل ما يعنيه ذلك من تنوع وثراء، وتعقد في دروب الحياة. لهذا، فالأزمة تظهر نفسها في عدد من العمليات الكبرى، التي تميز فترة بأكملها. وتتوازي هذه العمليات معًا، وتحدث في نفس الوقت، ويشتد الصراع بينهما، وتختلف درجة ونوع كل عملية من شريحة إلى أخرى في المجتمع. ولكن العمليات في جوهرها، يمكن استنتاجها من نموذج أزمة المراهقة.

فنتصور أن هناك عملية التمسك الآلى الوراثة بالبديهيّات (نموذج الطفولة)، وعملية الشك والتفكيك للبديهيّات (المراهقة)، وعملية إعادة فرض البديهيّات بجمود وتسلط (نموذج التنشئة السلطوية)، وأيضاً إعادة خلق البديهيّات بإبداع وتجديد (نموذج النمو الطبعي)، وكذلك عملية الشك في البديهيّات ورفضها (نموذج المشكلات و الأمراض).

وهذه العمليات معاً، تشرح حالة التأخر، ورفضها، ومحاولة تجديدها، والعوامل الباعثة على استمرارها وكذلك محاولة هدم التأخر والتراث معاً ورفض كل الانتماءات السابقة.

ويمكننا أن نتصور، أن حالة التأخر والتخلف التي تعاني منها الأمة، تؤدي إلى نهاية عصر تقدمها، وبالتالي إنهاء دورة في الحياة. وعندما تبدأ الأمة في الشعور بما تعانيه من تخلف، وتدرك مدى تقدم الآخرين، يبدأ وعيها في النمو، في دورة حضارية جديدة، مما يدفعها للخروج من حالة التأخر إلى أزمة البديهيّات. ومن نتائج هذه الأزمة، وما تعنيه من شك في كل ثوابت الأمة، تظهر حالة الفرض السلطوي للبديهيّات (الدفاع بالجمود) وحالة رفض كل البديهيّات (هدم التراث)، وكذلك حالة القبول الخلاق المتجدد للبديهيّات، والحالة الأخيرة هي النموذج الطبعي، الذي يسود في النهاية، كمرحلة أساسية لدخول مرحلة جديدة من التقدم، حيث إنها تعنى قيام الأمة بإنهاض نفسها، وتحقيق التقدم من خلال بديهيّات فاعلة في تنظيم الحياة، غير معيقة للتقدم.

تخليق الأقليات

تدور دعاوى الحرية، في دائرة توحى بالإيجابية. فالحرية يظن منها أنها مناهضة للإكراه، وفرض الرأي بالقوة، ومنع الفرد أو الجماعة من التفكير «الحر». ولكن الحرية لا يمكن أن تفهم على نحو مطلق، ولا يمكن أن تعرف بدون تحديد «الحدود» التي نتجاوزها بالحرية. فمشكلة مصطلح الحرية - كغيره من التعبيرات الإيجابية - هي في التعلق بالمصطلح، حتى يتحول إلى حقٍّ يراد به باطل. فالمفهوم ضمنيًا أن الحرية، هي حق للفرد في تجاوز أى قيود تفرض عليه. ولكن معنى الحرية سوف يتغير طبقًا لتعريفنا للقيود. فأى قيد، هو سلبى الدلالة، إذا ما كان معاديًا للحقوق غير مؤكد عليها. ولكن القيد قد يكون غير ذلك. فأى مجتمع له نظامه، ومنها تتخلق الحدود، وتتحد الأدوار والمسؤوليات. وتعرف المعايير، فنعرف المقبول والمرفوض.

وإذا افترضنا أن لأى مجتمع «نظامًا»، فإن هذا يعنى وجود حدود للممكن والمقبول. فكيف تمارس الحرية إذن؟! وهل الحرية هي قبول حدود المجتمع أو رفضها!! وهل تمارس الحرية لجعل المقبول مرفوضًا، والعكس؟! في أحيان كثيرة، نتصور الحرية بأنها سلوك فردى، يخص الفرد، ولا يؤثر على غيره. وبالتالي، فهي تقع في حدود «الحرية الفردية»، ونتصور هذا المعنى وكأنه مطلق. والحقيقة أن هذه النظرة غربية في منابعها. وفي الغرب،

تعنى الحرية الفردية ، أن الفرد «حرٌّ» في سلوكه ، وأن الأفراد الآخرين ، لا يمثلون قيداً عليه ، ولكن حريته هذه لا تسمح له بتجاوز ما حددته الدولة بوصفه القانون والنظام العام . فالدولة الغربية ، تمثل جهازاً يعبر عما هو سائد ، ولا يمكن تجاوزه . وبالتالي فإن حرية الفرد ، هى كذلك فى مواجهة الآخرين ، لا فى مواجهة الدولة .

وأزمة الحرية لدينا ، فى تصورنا المنقوص عنها ؛ فنحن نتصورها وكأنها حرية للفرد فى مواجهة الآخرين ، كما فى الغرب . وتفرض علينا صورة للحرية ، تعمل فى مجال حدود الأمة ، وتلك هى المشكلة . لأن المسموح فى الغرب ، قد لا يكون مسموحاً به لدينا . ولذلك ، فعندما نقلد تصور الغرب عن الحرية ، نتصورها فى مواجهة المعايير الخاصة بنا . والنقل هنا خطير ، لأن حرية الفرد فى الغرب ، لها قواعد ، ولها مساحة للممارسة ، وعندما نقلها نفتتح لها مساحة للممارسة دون أن ننقل قواعدها ، لأنها ببساطة لا تصلح لنا .

والأقرب للواقع أن نعرف الحرية ، بأنها المساحة المتاحة للفرد أو الجماعة ، لممارسة القرار الذاتى . فالحرية ليست كسرًا للقيود ، بل هى ممارسة فى حدود القيود المتعارف عليها . ولأن القيود فى الغرب ، غير القيود لدينا ، لذلك نتصور أن الإنسان الغربى يتمتع بحرية لا توجد لدينا ، وهو فى الواقع يتمتع بمساحة للقرار الخاص ، غير تلك المساحة الملزمة لنا .

وبسبب التأثيرات الخارجية الوافدة ، التى كونت لها حلفاء ووكلاء محليين ، أصبحنا ننقل تصورات من الخارج عن الحرية ، ونحاول ممارستها هنا .

والمشكلة ، أننا نفعل ذلك ، تحت دعوى أن ممارسة فعل الحرية على النموذج الغربى ، هو أحد وسائل التقدم . ومن ثمّ ، أصبحنا نعيد فرز وتصنيف قوى المجتمع على هذا الأساس . فهناك فئة متقدمة ، وأخرى

متخلفة، والأولى بالطبع تسلك حسب المعيار الغربى، والثانية معادية له، فالأولى قوة عصرية، والأخيرة تنتمى للماضى، أى رجعية.

ولكن الأمر لم يسر وفق اختيارات فردية، بل تجاوز ذلك لاختيارات فئوية؛ لأن فئة من المجتمع، أصبحت تستورد المعايير الغربية، والأغلبية لا تفعل ذلك. والفئة المتغربة، استطاعت تحقيق وضع اقتصادى واجتماعى متميز، والأغلبية لم تستطع والسبب فى ذلك، لا يرجع إلى أن المعايير الغربية تحقق الرفاهية، بل إلى أن تلك المعايير ترتبط بقوى تدعمها ومؤسسات ترعاها. فالتغرب، نموذج للشخص الذى تفتح له أبواب التعليم الأجنبى، والشركات الأجنبية، والعلاقات مع الخارج. وإتاحة الفرص لنمط المعايير الغربية، نوع من التدعيم لها فى مواجهة المعايير الأصلية.

بهذا، بدأت فئات مختلفة تظهر، وتظن أنها تقود المجتمع، ويتاح لها أن تصل إلى أعلى المراتب. وأصبحت الشرائح العليا من المجتمع، تميل للتغريب، وتقوم بدور الوكيل الغربى، الذى ينادى بتغريب المجتمع كله. ونتصور أن عملية التغريب، ونقل مفهوم الحرية الغربى، لم يؤدِّ إلى تغريب فئة، بقدر ما أدى إلى إدخال عنصر وافد، يمتد تأثيره من فئة لأخرى، ولكن بدرجات متفاوتة.

والأهم من ذلك- فى تصورنا- أن العنصر الوافد، كأسلوب ممارسة، يخلط فى معظم الأحيان بالعناصر الأصلية، وينتج عن ذلك، تشوهات عميقة، وأشكال متباينة من الاختلاط والتشوش. وهو الأمر، الذى من شأنه إفراز أنماط من السلوك، تتباين فيما بينها، وتعدد أسس نشأتها، غير أنها تحتوى على تناقضات داخلية.

فهل تظن ذلك ممارسة للحرية؟ بمعنى آخر، هل من حق فئة من الأمة أن تسلك حسب المعايير التى تريدها، موروثه كانت، أو وافدة؟!

قد نتصور أن الحديث يدور حول الحرية الفردية، ولكن الأمر أهم من ذلك بكثير؛ لأن تصور وجود فرد له رؤية لا يشاركه فيها الآخرون، أمر فيه تبسيط، وإن جاز فهو ليس بقضية تستحق المناقشة؛ لأن القضية الأساسية، هي في نظام حياة كل مجموعة أو فئة من الأفراد، أى- على سبيل المثال- كل أسرة. فعندما تكون ممارسة الحرية، تسمح بأن تتفق كل جماعة أو فئة على نظام الحياة الذى تريده، حتى وإن كان وافداً، فإن القضية تتجاوز معنى الحرية الفردية، وتصبح حول مصير الأمة.

فنظام الحياة، هو نمط يتم توريثه من جيل لآخر، عن طريق التربية والتنشئة، ونظام الحياة يحدد المقبول والمرغوب، وبالتالي يحدد السلوك السلبي المرفوض، ومن ذلك تشكل آلية الضبط الاجتماعى. وهنا، فإن الطفل- مثلاً- يتم تعليمه ما هو إيجابى، وعقابه على ما هو سلبى، حتى يكتسب الطفل معايير أسرته. ثم يقوم الضبط الاجتماعى بدور مهم، حيث يحدد لكل فرد معايير سلوكه في مواجهة الآخر، وعلى هذا يجرى التفاعل بين الأفراد، على أساس ما هو متفق عليه.

والشرائح المتغربة في أمتنا، تمارس نمطاً من الحرية الفردية، يحرر الفرد من الآخرين، ومن معاييرهم. فالحرية الفردية، حسب النموذج الغربى، تتجاوز- في كثير من الأحيان- ما نظن نحن أنه قواعد لا يمكن تجاوزها. وبالتالي فإن ممارسة هذه الحرية، هو إفلات من نمط الضبط الاجتماعى السائد، وتخليق لنمط ضبط اجتماعى فرعى، في مواجهة الأول.

بهذا، نكون بصدد نماذج فرعية للحياة، تفتقد لأية علاقة تربطها معاً، والأهم من ذلك أنها أيضاً نماذج متعارضة. وهذا فى ظنى، ليس ممارسة للحرية، ولكنه تخليق لمجتمع أقلييات. فالشرائح المتغربة في أمتنا، هي أقلييات، أقرب ما تكون من الجاليات الأجنبية، ولكنها جاليات تحمل نفس

الجنسية . ولذلك ، فإننا لا نظن أن ما يحدث يدخل في باب ممارسة الحرية ، ولكنه يدخل في باب تفكيك المجتمع . فالحاصل ، أن الفئة المتغربة ، أصبح لها نمط حياة خاص ، وآليات ضبط اجتماعي خاصة . وبالتالي فهي تفتقد لأي مشترك مع الأمة .

والأقلية ، حسب تصورنا ، ليست أقلية بيولوجية بالمعنى الضيق المفضي للعنصرية حسب التصورات الغربية ، ولكن الأقلية هي جماعة من الناس لها ما يميزها عن غيرها من الجماعات .

والأمة العربية الإسلامية ، تقوم على فكرة تعدد الجماعات . وهي تعني قبول وجود أقليات لها ما يميزها ، بوصفها جماعات فرعية . ولكن ذلك يجري في سياق وجود مشترك ، ومن المشترك تتشكل الأمة . وبالتالي ، فإن هناك قima عليا سائدة ، منها يتشكل النمط العام للحياة ، ويظهر ما هو متفق عليه ، وتتحدد وسائل الضبط الاجتماعي . وهذه القيم هي ما شكل وأوجد الأمة في المقام الأول . وكل جماعة داخل الأمة ، تشارك مع غيرها في هذه القيم ، وتصبح بذلك جزءاً من الأمة ، وهو ما لا يمنع أن تتميز في جوانب أخرى ، أو قيم صغرى ، وآليات الحياة ، وتفاصيلها . وبذلك تصبح جماعة فرعية لها ما يميزها ، مع انتمائها للأمة .

ولكن هناك أقليات لا ينطبق عليها التوصيف السابق ، بل ينطبق عليها التوصيف الغربي ، من حيث هي أقلية تختلف مع الأمة في الكثير ، ولا تشارك معها إلا في القليل ، والأهم أنها أقلية تختلف مع الأمة في القيم العليا . وبالتالي ، فهذه الأقلية لا تمثل ثقافة فرعية في الأمة ، بل تمثل ثقافة مستقلة . والأقرب أن نطلق على مثل هذه الأقلية ، تعبير أنها جالية ، وهي بهذا المعنى ليست جماعة فرعية ، بل جماعة مستقلة تماماً ، أو يمكن أن نسميها أقلية حضارية . لهذا فإن ممارسة الحرية ، تحت مظنة تحقيق التقدم ، والتشبه

بالغرب، قد أدت في رأينا، إلى تكوين جاليات، أو أقليات حضارية، من أفراد من الأمة، ولكن قيمهم وسلوكهم، ونمط حياتهم، كل ذلك مغاير للسائد في الأمة، ومعارض لها، وربما معادٍ لها. وهذه النتيجة في حد ذاتها، مناقضة تماما لمفهوم الحرية في الغرب؛ لأن الحرية لديهم، تحرر من الآخرين، ومن الأخلاقيات الدينية، وغيرها، ولكن الحرية ليست تحرراً من الدولة، التي تفرض نمط الحياة والهوية والضبط الاجتماعى على الجميع. فالدولة الغربية، هى المحدد والمنشئ للنمط الحضارى، وبالتالي تسمح للفرد بالتحرر من كل شىء، ما عدا ما تفرضه الدولة.

وعندما نقلد النموذج الغربى في التحرر من الآخرين وقيودهم وعاداتهم، نصل إلى نتيجة مختلفة. ففي أمتنا، نستمد الهوية ونمط الحياة والضبط الاجتماعى، من اتفاق الأمة نفسها، لا من الدولة، وبالتالي فإن التحرر في مواجهة الدولة إذا اغتصبت السلطة، أو فرضت سيطرتها، أو تعدت على الأمة ودورها، أمر مطلوب، ولكن التحرر من الأمة، فيه تجاوز للحدود، لأن الأمة هى حاملة الهوية الحضارية.

وبالتالى، يصبح تقليد الحرية الغربية، عاملاً يفكك هوية الأمة، ويخلق منها أقليات حضارية، ويشتت نظامها العام، فتتعدد أنماط الحياة، وأنماط الضبط الاجتماعى، مما يؤدي إلى تحطيم المشترك بين أبناء الأمة، وتفكيك ثقافتها العامة.

(٢)

النخبة والحرية

- حرية الفكر
- الضبط والحرية
- الإبداع والمحاكاة
- الحرية بين النخبة والأمة
- التنوير والنهضة
- الحرية بين الجمود والتغريب
- التحيز العلمي ضرورة!

حرية الفكر

تعد قضية حرية الفكر، من القضايا المهمة في كل العصور، ولدى كل الشعوب . فكل شعب يمر بفترات عديدة يناقش فيها حرية الفكر، ومداها، وشروطها . وفي الآونة الأخيرة، ظهرت هذه القضية بصورة ملحة . بل تحولت إلى إحدى مناطق الألغام، التي تتفجر عندها صراعات السياسة والثقافة .

فمن جانب، يرى العلمانيون، أن حرية الفكر شرط ضروري للتقدم، وحق أصيل للإنسان، وأن التيار الإسلامي جملة يعارض حرية الفكر، لذلك فهو تيار جمودى ورجعى ومعادٍ لحقوق الإنسان . أما التيار الإسلامى، فبعضه يأخذ مواقف صارمة، تحد بالفعل من حرية الفكر، والبعض الآخر يقر بأهمية هذه الحرية، وإن كان له بعض المحاذير.

وحرية الفكر، ليست سلوكا محددًا، ولكنها منظومة متعددة الجوانب . فالمقصود بها، أن يستطيع عقل الإنسان تدبر أمور الحياة، وموقفه منها، بدون قيود صارمة، وقوالب مفروضة . معنى ذلك أن حرية الفكر، مولدة للإبداع بالضرورة، فالأخير لا يجوز حكما زادت القيود والقوالب . وحرية والفكر، تابع هامة، لأنها مفضية للنشر، وحرية الدعوة لهذا الفكر أو ذاك، وبالتالي فهي تشمل حرية التعبير، وحرية الرأى . مما يجعلها تغطى العديد من المجالات، العلمية والفكرية والسياسية والفنية .

بهذا المعنى المتكامل ، تمثل حرية الفكر، آلية عمل العقل ومعالجته لأُمُور الحياة، بكل ما يشمله ذلك من تشكيل للوعى الجمعى للأمة، وصناعة الثقافة . فالحرية المقصودة هنا، ليست حرية الفرد، فيما يخص نفسه ، وأفكاره الخاصة ، بل هى حرية المبدع والمثقف والفنان والكاتب والعالم ، فيما يخص دورهم فى حياة الأمة .

والواقع ، أن مناقشة قضية حرية الفكر، تدخلنا مباشرة فى صراع بين فريق يؤمن بها ، وفريق يفرض عليها قواعد الحلال والحرام ، فيقضى على حرية الفكر تماما . ولكن هذا الصراع المفترض - فى تصورنا- أحد تجليات القضية ، ولكنه ليس كل شىء . بل هو فى الواقع تصور متحيز، يجعل الحرية منطوقا علمانيا ، ومنعها منطوقا إسلامية ، وهذا غير صحيح .

فالحرية المعنية هنا ، هى التحرر من القوالب المفروضة . والواقع أن المفروض علينا الآن علمانى أكثر من كونه إسلاميا . فالواقع الثقافى الراهن ، يشهد طغيانا للفكر العلمانى الغربى ، لدرجة جعلته قوالب مفروضة علينا ، لا يجوز الخروج عليها ؛ فالخروج هنا يواجه بتهم تبدأ بالتخلف ، وتنتهى بالإرهاب .

وليس فى ذلك مبالغة ، فالباحث العربى يفرض عليه علم غربى ، له صفة مؤسسية ، أى أنه مدعوم بالنظام ، ومفروض بالسلطة . وعندما يحاول الباحث العربى ، إبداع علمه الخاص ، النابع من التراث ، فإنه يواجه بموقف يخرج من رحم الموضوعية والعلمية .

فإذا كنا بصدد مناقشة حرية الفكر، فأولى بنا أن نبدأ بإقرار حق طليعة التراث فى إبداع أفكارها ، وهو حق يتصدر الحقوق الأخرى ؛ لأنه حق نابع من ثوابت الأمة . فالملتزم بثوابت الأمة ، والمعتز بقيمها هو الأحق بأن تتاح له حرية الفكر والإبداع . وكذلك ، هو الأحق بأن تتاح له الامكانيات

والمؤسسات التى ترعى فكره وتساعده . فمن المنطقي أن نؤكد أن الإبداع النابع من التراث ، له حق تاريخي في ممارسة دوره داخل أمته .

بهذا ، نعكس القضية أولاً ، ونطالب العلمانيين برفع قيودهم وقوالبهم الفكرية ، وفتح المجال أمام الإسلاميين ، ليقدموا إسهاماتهم . فمن الأصوب أن نعترف أولاً بحرية عمل المشروع الحضارى الإسلامى ، قبل أن نناقش أطروحات وكلاء الغرب الثقافيين .

ومن خلال الاعتراف بأن للأمة انتهاءها الحضارى ، نعرف ضمناً أن هذا الانتفاء لا يعنى فكراً واحداً ، ولا يجب أن يعنى ذلك . فمن خلال الحضارة الإسلامية كإطار مرجعى ، تخرج أطر وتيارات متعددة ، لكل منها رؤيته الخاصة ، ولكنها جميعاً تنبع من سياق المرجعية الحضارية الإسلامية . وتعدد هذه الرؤى ، ليس حقاً ، بل هو فرض ، وأيضاً واجب .

فأية رؤية إسلامية ، دينية أو حضارية ، تحاول أن تقدم نفسها باعتبارها الحق الوحيد- هى رؤية تخرج عن قيم هذه الأمة . فالأصل أن التعدد ليس فقط مقبولاً ، بل هو أيضاً طبيعى . وبالتالي ، فإن الفكر الواحد غير طبيعى ، ومنافٍ للفطرة . ومن هنا تظهر أهمية حرية الفكر والإبداع ، باعتبارها أدوات مولدة للتعدد ، المفضى للإثراء ، والمحقق للازدهار .

ولكن بعض الفصائل الإسلامية جنحت نحو الفكر الأحادى ، الذى يرى الكل غيره باطل ، وهو الحق الوحيد . وفى ذلك بعض المعانى المهمة . لأننا نتصور أن فرض رؤية فكرية ، واتهام غيرها بالضلال ، هو آلية محققة لحالتين : حالة التدهور ، حيث تتراجع قيم الأمة عن النهوض ، وتعم الفوضى ، ويصبح فرض الفكر من السلطة ، نوعاً من التماسك الأخير للأمة ، وهو تماسك مفروض وغير فطرى ومنافٍ لطبيعة الأمة ، ولذلك ينتهى الأمر بالانهيار . والحالة الثانية هى حالة التفكك ، ومنها حالة التغريب . فبعد

أن تنهار الأمة ، وتعم قيم غربية عليها ، تخرج جماعات تتمسك بفكر محدود ، وتصف نفسها بالإيمان والنقاء والحق ، في مواجهة الفكر والضلال ، وهى بذلك تدافع عن نفسها ، وعن مقدسات الأمة ، لأن تعرض قيم الأمة للانهار ، وللهدم المقصود ، لا يفضى إلى مناخ متسامح يسمح بحرية الفكر ، بل يفضى على عكس ذلك لحركات تؤمن بأن حرية الفكر هى الغطاء الحقيقى لهدم قيم الأمة .

لذلك فالجمود الفكرى ، المعادى لحرية الفكر ، فى جانب مهم منه ، ينبع من استخدام حرية الفكر كمظلة للهجوم على قيم الأمة . وهو واقع معاش اليوم ، فى أمة العرب . فتحت مظلة حرية الفكر ، بوصفها أداة للتقدم ، وقيمة إنسانية ، يتم تغريب الأمة ثقافية ، وتشويه تراثها ، وسحق هويتها . ولا نظن أن فى مواجهة ذلك ، نتوقع حركات تتبع من الأمة ، وتطالب بالمزيد من حرية الفكر . فالحرية هنا ، هى السلاح المستخدم فى مواجهة الأمة ، وهى الشعار البارز لتمرير عملية سحق الأمة . لذلك فحركات الاحتجاج والعنف ، تعادى حرية الفكر ، لأن الأخيرة أصبحت تعادى الأمة . فالحركات التى تخرج للدفاع عن مقدسات الأمة ، تعادى الاتجاهات التى اعتدت على هذه المقدسات .

بهذا المعنى ، نؤكد أن الجمود المعادى لحرية الفكر ، ينتج من الهجوم المستمر على تراث الأمة . وفى نفس الوقت ، فإن هذا الجمود ، سلوك دفاعى ، لا يقيم نهضة . فإذا ركزنا نظرنا على النهضة الحضارية الإسلامية ، نجد أن آليات حرية الفكر والتعددية ، هى جوهر هذه النهضة . لذلك فالجمود الفكرى ، المدافع عن تراث الأمة ، هو حرب ضد العلمانية الغربية ، وضد الهجوم على التراث ، وضد التغريب ، وضد ضياع قيم الأمة ومقدساتها ، وفى نفس الوقت ، هو فعل معيق للنهضة .

وما يحدث في الواقع، يبدو من قانون التاريخ. فالحملة ضد الأمة وتراثها، وحالة التدهور والانحيار التي وصلت لها الأمة، تدفع لظهور حالة الدفاع عن النفس، التي تحول التراث إلى أسلحة في وجه القوى المعادية له. ولكن مرحلة الدفاع عن النفس، لا تشيد أمة ناهضة، بل هي مرحلة تسبق النهضة. وحتى ندخل إلى مرحلة النهضة، نحتاج إلى وقف عملية الهجوم على التراث، وكذلك وقف عملية الدفاع المصاحبة له.

فليس الأمر كما يظن وكلاء الغرب، أن حرية الفكر سوف تتحقق من خلال سيادة أفكارهم، بل على العكس، فإن سيادة النمط الغربى، هو الذى ولد الحرب ضد حرية الفكر، بعد أن استخدمت ضد مقدسات الأمة. والمناخ المنتج لحرية الفكر، هو المناخ النهضوى، أى عندما تقوم طليعة الأمة بدورها في إنهاض الأمة، ورفع شأن قيمها ومقدساتها. لأن النهضة هي فعل قوة، وكلما تحققت للأمة قوتها تساحت، وكلما ضعفت تشددت. والحملة العلمانية الغربية، تضعف الأمة فتجعلها تتشدد. وفعل النهضة من شأنه أن يقوى الأمة، فيجعلها تتسامح.

بهذا نؤسس مناخ الحرية الفكرية، فهو مناخ النهضة النابعة من التراث، وهو أهم أدوات ازدهارها، وكذلك فهو أحد قيمها الأصلية، لأنه يحقق التعددية، التي هي الشرط الرئيسى في النهضة الحضارية الإسلامية. بهذا المعنى، تصبح طليعة الأمة، منتمية لتراثها، وتمارس حرية الفكر والإبداع، لأنه فرض عليها.

فماذا عن العلمانية الغربية؟! فالمشكلة الرئيسية في الصراع العلماني الإسلامي، هي حول حرية عمل الآخر المنتمى لحضارة أخرى. فالعلماني يؤمن بالحرية في إطار غربيته، والإسلامي يؤمن بها في إطار إسلاميته. فهل يصح أن يسحب كل طرف حق الآخر في الحرية؟ لا.. بالطبع لا..

إن الرؤية العميقة التي تنشُد النهضة، تعرفنا أن القيود على حرية الفكر والتعبير والإبداع معطلة للنهضة. كما أن تصور حرية الفكر بأنها مجال يحدده القانون، يفرض قوالب، أيا كانت حدودها، تعطل الحرية. والأهم من ذلك، أن حرية الفكر أصلية من حيث هي نتاج حرية الاختيار. فإذا كانت النهضة الإسلامية تواجه بالقوى العلمانية، فإن أى تصور يستخدم القانون ضد حرية الفكر، لا يواجه العلمانية، بل يواجه النهضة نفسها.

لذلك نتصور أن الحرية الفكرية، باعتبارها ممارسة للإبداع، عمل وحق أصيل، لا تجوز مناقشته. ولكن المشكلة التي نمر بها، أن أية أمة يمارس أبناؤها حريتهم، من داخل رحم هذه الأمة. فالإبداع حر، ولكن كل أشكال الإبداع، تعبر دائما عن أمتها، وتقوم بوظيفة اجتماعية، تجاه هذه الأمة. والفكر حر، لأنه محاولة لفهم الأمة، وطرح رؤى لها ومنها، وتصور بدائل لمستقبلها. وعندما تمارس طليعة الأمة حريتها، فإنها تنتج أفكارا مقبولة وأخرى مرفوضة، والأمة هي التي تقرر من خلال الاتفاق والاجتماع. وبذلك يتم فرز الأفكار والرؤى، النافع منها والضار. ولكن ما نواجهه اليوم، هو نخبة تبدع لصالح حضارة أخرى وبالتالي فإن حدودها، ومعاييرها، ليست منا، بل معادية لنا.

وأمام هذا الموقف، نتصور أن حكم الأمة، هو المرجع الأول والأخير، ويجب أن يظل كذلك. فإذا رأى أى شخص نفعًا في حضارة أخرى، فله أن يدعو لفكرها، ويواجه بالفكر فقط، والأمة تحكم في النهاية على الصالح لها من غيره.

أى أننا ننادى بطرح حر شريف، للنموذج الغربى فى مواجهة النموذج العربى الإسلامى دون استخدام للترهيب والعنف والسلاح والسلطة والنفوذ وغيرها، وعلى الأمة أن تختار ما ينفعها. وليس صحيحًا أن الطرف

الإسلامى ، يفرض فكره بالسلاح ، فبعضه فقط يفعل ذلك فى حين أن الطرف العلمانى يفرض فكره مسلحاً بالسلطة ، وقوة الحكومة ، وجيوش الأمن ، والدعم الغربى ، والتهديدات الخارجية والداخلية ، وقوانين استثنائية من الطوارئ حتى المحاكم العسكرية .

وما نعتقد به ، أن ممارسة حرية الفكر ، هى طرح مسموح به لكل طرف ، دون أن يتوحد الفكر مع السلطة . ويصبح الفكر سائدا ومؤثرا ، بدعم الأمة وجماهيرها ، واختيارها . وبهذا ، تصبح الأمة مصدر الرؤية الفكرية الحاكمة ، والقدرة على تغييرها . وذلك فيما نظن هو المناخ النهضوى .

ولكن حتى يتحقق ما سبق ، نحتاج إلى تنحية المواقف المعادية لحرية الفكر ، ولن نتمكن من ذلك إلا بتنحية المواقف المعادية للأمة وقيمها وتراثها . فلا يمكن أن نمنع ركة الفعل ، دون أن نمنع الفعل . فإذا كان فرض الفكر الأحادى ، ورفض التعددية ، تحت شعار دينى ، مرحلة دفاع عن النفس ، نحاول تجاوزها ، فإن ذلك لن يتحقق إلا بتجاوز مرحلة الهجوم على الأمة ، ومحاولة تدمير قيمها ومقدساتها وهويتها .

وعندما يظن البعض أن محاولة تدمير الذات العربية والإسلامية ، هى ممارسة لحرية الفكر ، فإنهم بذلك لا يتجاوزون الحرية فقط ، بل وأيضا كل الشروط الإنسانية . فكل ما تعتقد الأمة فيه ، وترى أنه أساسى فى حياتها ، يصبح من مقدساتها ، التى لا يجوز الهجوم عليها ، والتحقيق من شأنها . وما نتكلم عنه هنا ، هو الفعل الهجومى ضد التراث والأمة ، وهو الفعل الذى يقوى بالسلطة ، ويتحول إلى قانون ، ويفرض على الجميع . فعندما تكون ممارسة الحرية من قبل النخبة ، مانعة لحرية الأمة نفسها ، فإن ذلك يسحب من النخبة حريتها .

لذلك ، فعندما يقف الهجوم على التراث ، سينتهى العنف المادى

والمعنوى ، الذى هو دفاع عن التراث . وبذلك نؤسس مناخا يسمح
بالنهضة ، عندما نعيد للأمة إعتبارها ، ونسمح لطليعتها بممارسة دورها .
فعندما نحقق للأمة حريتها فى وطنها ، يمكن أن نتحدث بعد ذلك عن
حرية وكلاء الغرب !

الضبط والحرية

نتصور في كثير من الأحيان، أن أزمة الحرية ومعوقاتها، هي قضية تخص الفرد أو الجماعة، النشطاء والمبدعين، في مواجهة السلطة السياسية أو الدينية. فالمقابل للحرية، هو سلطة تمنع هذه الحرية أو تسمح بها. ولكن قضية الحرية في واقعها، تخص معانى أكبر من هذا، لأن في أى مجتمع أو أمة، هناك سلطة اجتماعية، يغلب عليها صفة العرفية والشفاهية. فالمجتمع بوصفه وحدة واحدة، يحوز قدرًا كبيرًا من السلطة تجاه الجماعات والأفراد المنتمين إليه. والمجتمع يمارس سلطته من خلال الضبط الاجتماعى، وهو آلية مهمة في أية جماعة، نتصور أنه لم توجد جماعة أو شعب بدونها، في السابق ولا في الحاضر، كذلك في المستقبل.

والضبط الاجتماعى، هو ممارسة شعبية و جماهيرية، يقوم بها الأفراد بشكل فطرى تلقائى، في ترجمة واضحة لما هو متفق عليه بين الجميع. وبالتالي، فإن هذه الآلية الاجتماعية، تعتمد في المقام الأول على ما هو محل اتفاق، وبالتالي، على وجود هذا المشترك. والمتفق عليه، في كثير من الأحيان، يتحول إلى قانون ونظم رسمية، عندما تكون الأخيرة مستمدة من الأولى.

ولكن جانبًا، مما هو متفق عليه، يظل محلاً للنقل الشفاهى، مشكلًا وعيًا جمعيًا. لذلك، ففى أى مجتمع، هناك مجال للقانون، ومجال آخر

للعرف . والآخر بهذا المعنى ، هو قانون اجتماعى . تتفق عليه الأمة ، وتفرضه دون ممارسة سلطة منظمة ، ودون اللجوء لسلطة ما . وتقوم الأمة بفرض ما اتفقت عليه من أعراف ، خلال الضبط الاجتماعى . وهذه العملية ، تتم بشكل تلقائى ، ولها قانونها الخاص من حيث الثواب والعقاب ، وكلاهما يتم فى حدود ضيقة ولكن مؤثرة . فالثواب الاجتماعى ، هو القبول ، والمدح ، والتدعيم المعنوى . إما العقاب ، فهو النبذ ، والذم والعزل الاجتماعى .

بهذا المعنى ، فإن الفرد أو الجماعة ، عندما يسلكان من خلال العرف السائد ، فإن المجتمع يدعم ذلك من خلال قبوله للسلوك واعترافه به ، وتدعيمه ، وربما تمجيده عندما يتميز ، ويعلى شأنه . وفى المقابل ، فإن السلوك الخارج عن الأعراف ، يقابل بالرفض والذم ، والضغط الاجتماعى ، المهدد للفاعل بالعزل والتجنب والنبذ .

وربما تبدو أدوات الضبط الاجتماعى ، غير فاعلة ، إذا ما قورنت بالعقاب القانونى ، واستخدام السلطة السياسية ، وكذلك إذا قورنت بأدوات البطش على تنوعها . والواقع أن المقارنة ليست فى محلها . فالقانون وضع لمعالجة السلوك الذى يهدد سلامة المجتمع ، والسلطة السياسية يفترض فيها أن تعالج ما يهدر نظام المجتمع . وبالتالى ، فالشكل الرسمى من العقاب ، وضع كى يعالج السلوك الذى « يهدم » المجتمع وبناءه ، ويعرض الأمة للخطر . فهو إذن ، سلوك يتجاوز كونه غير مقبول ، ليصبح فاعلاً فى التأثير السلبى على الآخرين ، أفراداً أو جماعات . وأمام ذلك السلوك ، يصبح القانون فاعلاً ، ومدعوماً بقوة الدولة ، التى تفرض النظام العام ، وتمنع انهياره .

ولكن الضبط الاجتماعى ، معنى بالسلوك الخارج عن الأعراف ، دون أن يكون ذلك خروجاً على النظام العام ، يفضى إلى تحطيم أسس هذا النظام .

بهذا المعنى ، هناك مستويات للسلوك الشاذ ، مستوى يواجه بالقانون ومستوى آخر يواجه بالضبط الاجتماعى ، والفرق الرئيسى بينهم ، فى نتائج السلوك ، ومدى تجاوزها للآخرين ، وإلحاق الضرر بهم .

بهذا فإن ممارسة الحرية ، تواجه بالحدود التى يفرضها القانون ، وتتعرض لعقابه ، وكذلك تتعرض للحدود التى يرسمها العرف ، وتتعرض لمواجهته . ولكن حجم ما يمارس من حرية ، ويواجه بالضبط الاجتماعى ، أمر له دلالة المهمة ، وكذلك له تأثيره على الأمة ، وقدرتها على ممارسة التطور والإبداع . فإذا كانت كل ممارسة للحرية ، تقع تحت طائلة القانون ، فإن المتاح للتجديد والإبداع يتضاءل حتى يصل إلى أقل درجة ، وربما ينعدم . أما إذا كان الجزء الأكبر من ممارسة الحرية يخضع للضبط الاجتماعى ، فإن ممارسة الحرية توضع على محك اختبار للمصداقية والمسئولية والقبول ، وبالتالي يتم ترشيد الحرية ، حتى تكون بحق تجديداً وإبداعاً .

ولكن إذا تصورنا أن ممارسة الحرية ، هى فعل متجاوز للضوابط والمعايير والقوانين ، أو أنه فعل مسموح به قانوناً ، وغير خاضع للأعراف ، فإن ذلك التصور مفضى بلا شك للفوضى والعبث . لأن ممارسة الحرية ، لا تعنى أن السلوك حر فى فضاء غير محدد المعالم ، فأى سلوك مرهون بالبيئة والمواقف المحيطة به ، بل إن السلوك يكتسب دلالة مما يحيط به . وعندما نتكلم عن حرية الفرد ، فإننا ندرك بالتالى ، أن فعله الحريسيير خلال سياق محييط ، وكلما جعلنا حرية الفرد مطلقة ، سحبنا من حرية السياق المحييط به . وتلك هى القاعدة الأولى فى الحرية . لأن المساحة المتاحة للفرد ، أن يتحرك فيها بحرية ، هى المساحة التى لا تؤثر على حريات الآخرين .

والمشكلة لدينا ، أننا تصورنا التقدم الغربى ، بوصفه نتاج فعل الحرية

المطلقة، وأدّعى البعض منا ذلك، وخصوصا وكلاء الغرب الثقافيين. وهذا الأمر غير صحيح، حتى في الغرب نفسه، لأن تنظيم الحريات، شرط لممارسة الحرية. والتنظيم فاعل بأدوات عدة، من خلالها يفرض الاتفاق العام للمجتمع، على المجتمع. فمثلا، نجد في الغرب الآن، موجة من الكراهية المنظمة ضد العرب والمسلمين، وضد الإسلام. هذه الموجة وصلت - للأسف - لحد الاتفاق العام، من خلال سيطرة وسائل الإعلام، ومداعبة العنصرية الغربية. ولذلك، فإن أية رسائل تصدر عن غربيين، وتظهر اقتناعها بتسامح الإسلام، وتؤكد تعاطفها مع العرب والمسلمين، مثل هذه الرسائل تواجه بضغوط شديدة، تجعلها لا تجد طريقها للعقل الغربي، وربما تجد طريقها للعقل العربي والإسلامي فقط.

وهذا المثال، برغم ما فيه من جراح في وجدان أمتنا، إلا أنه نافع في هذا المقام. فتلك الرؤية الموضوعية للعالم العربي الإسلامي، ورغم اتفاقها مع زعم الموضوعية الذي تنشره مؤسسات العلم الغربي، إلا أنها تواجه بالضبط الاجتماعي، المانع لها. ونتصور أن ذلك ليس نتاج كراهية وعنصرية فقط، ولكنه نتاج اتفاق ضمني مهم، له مكانته في الذهنية الغربية، ألا وهو اعتقاد الغربيين أن أي منافسة حضارية، واعتراف بحضارة أخرى، وإعطاء دلالات إيجابية لها، لا يعنى سوى الاعتراف بأننا نعيش في عالم متعدد الحضارات، وكل حضارة لها استقلالها وسيادتها، وهو أمر منافٍ تماما لفكرة هيمنة حضارة إنسانية واحدة، ونظام عالمي واحد، وقوة سياسية واحدة، والمعنى به فرض السيطرة الغربية.

لذلك، فالغرب يمارس الضبط الاجتماعي، من خلال الأفراد والمؤسسات، ودون اللجوء للقانون. وبالتالي فإن كتابات مثل كتابات فرنسوا بورجا، قد تلقى تعنتاً ورفضاً، وضغوطاً، ولكنها لا تمنع، ولا تصادر

حرية، رغم أن ممارسته للحرية قد تلحق بحياته ضرراً مادياً ومعنوياً. وهذا الضبط يؤدي في النهاية للحد من انتشار آرائه حول ظاهرة الإسلام السياسي، وهي من أكثر الرؤى الموضوعية، التي لا تتحيز للإسلام السياسي، قدر تحيزها للرؤية الموضوعية.

في هذا المثل، دليل على أن الغرب لا يريد ممارسة «الموضوعية» تجاهنا، لأننا بالنسبة له موضوع لفرض النموذج الغربي، وأي فكر يحول دون ذلك يواجه بالضبط الاجتماعي وأدواته، وهي فاعلة بلا شك، ولا يواجه بالقانون. وبالتالي، فالحرية في كل الحالات ناقصة، بمعنى أنها مقيدة بالأعراف، والتوجهات العامة. وتقيد الحرية بهذا المعنى، ليس انتقاصاً من قيمتها، ولكنه إعلاء «الحرية» المجتمع والدولة والأمة، في مواجهة حرية الفرد. فإذا كان اختيار الفرد، مخالفاً لاختيار الأمة، فإن حرية تسقط لصالح حرية الأمة.

وتلك هي القضية المحلية في تصورنا، لأن الفرد لا يملك حقوق تتجاوز الأمة، والجماعة أيضاً لا تملك حقوقاً تتجاوز الأمة. وبالتالي، فإن المسموح للفرد، هو تلك المسافة التي لا تتجاوز اختيار الأمة. ولكن القضية الأساسية في تصورنا هي كيفية إظهار الأمة لاختيارها، وإفعال ذلك، لأن الشخص الذي يمارس «حرية» فيقتل آخر، يتعرض للقانون وعقابه، ولكن الشخص الذي يمارس حرية في الفكر والممارسة، تخرج عن ثوابت الأمة لا يجب أن يتعرض للقانون إلا إذا دعا دعوة صريحة لهدم النظام العام وتحطيم ثوابت الأمة، وهو أمر ينذر أن يحدث أصلاً.

نعني بذلك أن ممارسة حرية الفكر هي موضوع لممارسة الضبط الاجتماعي، والخروج عن ثوابت الأمة فكراً، هو فعل يواجه من الأمة نفسها أفراداً وجماعات ومؤسسات، ولا يجب أن يواجه بالقانون. لهذا، فإن إخفاق الضبط الاجتماعي، يؤدي إلى استخدام القانون في غير محله. كذلك فإن

محاولة ضرب آليات الضبط الاجتماعى، والتقليل من فاعليتها، يؤدى إلى محاولة فرض الأعراف، والثوابت، بالقانون.

وما نبحت عنه، هو التوازن، الذى يعطى الأمة حقها، فى إعلان ثوابتها، وحقها فى ممارسة الضبط الاجتماعى، وقصر القانون على مجاله، أى حدود الفعل المادى الهادم للآخرين وحریتهم وممتلكاتهم، والهادم للنظام العام. وتنظيم تلك المجالات، يسمح بقدر أكبر من الحرية، وخاصة فى مجال الفكر والإبداع؛ لأن آليات الضبط الاجتماعى التى تمارسها الأمة، هى آليات عزل، دون تدمير. وآليات نبذ، دون منع. وتلك حقيقة هامة. فدعاة الغرب، حسب ظنى، يهاجمون أية محاولة للأمة لتمارس دورها فى الضبط الاجتماعى، لأن الدعوة للحضارة الغربية، ليست فقط تخرج عن العرف والثوابت، بل تخرج عن هوية الأمة تمامًا. لذلك، فإن رسالة وكلاء الغرب، تنحصر فى تحييد القانون والضبط الاجتماعى معًا، وهو أمر لن يتحقق، وفى نفس الوقت فإنه لا يعنى سوى استحلال كيان الأمة، ومحاولة العبث فيه، وإخراجه من ذاته.

وهذا الموقف فى ظنى، يؤدى إلى محاولة أخرى لا تقل خطورة، وهى تلك الداعية إلى مواجهة كل خروج عن العرف بالقانون، وكل تجاوز للثوابت بالقانون. وهذه الدعوة تحول مجال الضبط الاجتماعى، إلى مجال القانون، وهنا نتعرض لقضية هامة، وهى تحويل ثوابت الأمة إلى مقولات، تتبناها سلطة، أو فئة، وهو أمر منافٍ لدور الأمة، وآليات إجماعها واتفاقها، التى تتميز دائماً بالرحابة، لأنها اتفاق ضمنى وليس نصيًا.

وما بين محاولة للخروج عن الثوابت، والإفلات من كل وسائل الضبط، ومحاولة لجعل ثوابت الأمة ودورها يحال إلى القانون، يفقد المجتمع توازنه، ويفقد بالتالى قدرته على تحمل الحرية. فالحرية المتجاوزة للأمة تهديدٌ لها،

والحرية المعاقبة بالقانون تهديد للمبدع والمفكر، وكلاهما لا يؤدي إلى التطور ولا التجديد. والأصح هو إفعال آليات الضبط الاجتماعى، فيما يخص حرية الفكر والإبداع، لأنها آليات تحاور الفكر بدرجة أو أخرى، وتحاوره على حسب مضمونه. فالضبط الاجتماعى لا يعرف العقاب الرادع، ولا يعرف البنود المحددة، بل يعرف التعامل مع الفضاء الواسع من الدرجات والحالات، ويعرف أيضا التعامل مع الحالات البينية. لذلك فإن فى الضبط الاجتماعى، مساحة دائمة لتجاوز غير المسموح، ولكن بدرجات محددة. فالمجتمع يقبل الفكر المغاير نسبيا، ويرفض الفكر المتجاوز للمقدس والثابت. وفى كل الحالات، فإن مواجهة الفكر بالفكر، ومواجهته بالعزل والنبد، تعنى أن الفكر المرفوض، مازال يملك حق الوجود، واستمراره سيكون نتاجا لمدى قدرة هذا الفكر على إثبات ملاءمته للأمة. وبهذا تمارس حرية الفكر، دون أن تهدم مقدسات الأمة، لأن الأمة تدافع عن نفسها. وأيضا تمارس حرية الفكر دون أن تكون قيذا على آليات الأمة للدفاع عن نفسها، ودون أن تتحول مواجهة الفكر إلى ساحات القضاء. بهذا تصبح الأمة هى صاحبة الحق فى الاعتراف بفكر ما، ورفض آخر.

الإبداع والمحاكاة

فى أى مجتمع ، يظهر عدد من المبدعين ، وهم تلك الفئة القادرة على «إبداع» الجديد والمبدع يختلف عن الشخص العادى ، فى قدرته على تجاوز المألوف ، والبحث عن غير المألوف . فالإبداع ليس هو الحل الذكى ، ولكنه الحل الجديد غير الشائع . ولكن يخطئ من يظن أن المبدع هو شخص قادر على الوصول إلى «شئ» لم يصل له أحد من قبل . فالحقيقة أن الإبداع هو فكرة جديدة وقديمة فى نفس الوقت . فهى قديمة بقدر ما لها من أشباه فى الماضى ولدى السابقين ، وجديدة بقدر ما تقدمه من تكوين أو استخدام أو صياغة ، لها قدر من الاختلاف عما سبقها . فالإبداع إذن ، هو تقديم القديم فى ثوب جديد ، أو فى وظيفة جديدة .

وممارسة الإبداع ، برغم كونها استثناء من القاعدة ، فإنها تنتشر فى كل دروب الحياة . فأى عامل «يبدع» وسيلة جديدة فى عمله ، ويضيف لها قدرًا أكبر من الدقة أو السرعة ، يمارس فى الواقع عملية الإبداع . ولكن تاريخ أى جماعة لا يسجل تلك «الإبداعات الصغرى» ، بل يميل التاريخ لتسجيل «الإبداعات الكبرى» التى يكون لها تأثيرات متتالية ، بحيث تحدث تغييرًا فى منظومة ما فى الحياة . لذلك يسجل التاريخ إبداعات العلم وتطبيقاته ، وإبداعات الأفكار ، والفنون ، وغيرها ، بوصفها أحداثًا استطاعت تغيير ما يليها ، وتحقيق قدر من الاختلاف الملحوظ فى الأحداث اللاحقة لها ، عن الأحداث السابق لها .

وكلما حقق الإبداع، درجة كبيرة من التغير، أصبحنا أميل إلى اعتباره ثورة. فالثورة هنا، يقصد بها التغير الجذري، الذى يؤدى إلى سلوك سبل جديدة فى أحد أنشطة الحياة. والثورات الإبداعية، بهذا المعنى، هى تلك اللحظات التى يسجلها التاريخ، باعتبارها المؤدية إلى تغيرات واضحة وملحوظة فى حياة الشعوب. لذلك، فإن اكتشاف وسيلة جديدة لتوليد الطاقة، يعد ثورة، لما له من آثار فى مجمل الممارسات المهنية والصناعية.

بهذا المعنى، نتحدث عن ثورة المعلومات، حيث هى اكتشاف وسائل متقدمة لحفظ المعلومات وتداولها، ونقلها. وهى الثورة التى نتجت من تطوير الحاسب الآلى، ووسائل الاتصال بين الحواسيب (الشبكات)، والتى وصلت لحد يسمح بتكوين قواعد للمعلومات، وتداولها، تتيح للمهتم وصانع القرار، فيضاً من المعلومات، فى فترة زمنية قصيرة.

والحقيقة أن أهمية المعلومات، ظهرت مع ظهور التاريخ البشرى، وكانت دائماً أحد أهم العناصر فى العلم كما فى السياسة. وليس جديداً أن يستخدم الإنسان المعلومات، فى صنع القرار. ولكن ما جعلنا نتكلم عن ثورة المعلومات، هو ما أصبح متاحاً من أجهزة لجمع عدد كبير من المعلومات وما أصبح متاحاً أيضاً من سرعة تداول المعلومة. ومعنى ذلك أن ثورة المعلومات هى إنجاز فى «كم» ما هو متاح، وفى «سرعة» الحصول عليه. وهو إنجاز كمى، ولكنه حقق «طفرة»، لذلك اعتبرناها «ثورة».

مما سبق، نستطيع أن نفهم أهمية الإبداع فى حياتنا، بوصفه نقلة كمية، أو كيفية. والإبداع بهذا المعنى، جزء من آليات التطور، بوصف التطور هو حالة مستمرة لا تتوقف. فالحاصل فى تاريخ الشعوب أنها دائمة التغير، ولا يصح أن نتصورها فى حالة حركة أو سكون. فالحركة آلية مستمرة فى حياة الشعوب، والسكون ليس إلا حالة وصفية. بمعنى أن بطء الحركة، وضعف

التطور، يمكن أن يوصف بالسكون، كما أن التطور السلبي، يمكن أن يوصف بالتدهور. ولكن في كل الحالات فإن المجتمع يتحرك ويتغير، بدرجة أو أخرى.

لذلك، أصبح موقفنا من التغير، هو المتحكم في وصفنا لكل لحظة تاريخية. فعندما يتحرك المجتمع، محققا التقدم، نصف ذلك بالتطور، وعندما يحقق المجتمع درجة عالية من التطور في لحظة قصيرة نسبيا، فإننا نصف ذلك بالثورة الإبداعية، وهى ثورة صناعية أو علمية أو فكرية. . . وهكذا.

من خلال هذه الرؤية، يتم التركيز على فعل «التطور» وفعل «الإبداع» كلما كانت الأمة في حالة تأخر. وفي الأمة العربية والإسلامية، نواجه هذا الموقف، الذى يتفق فيه الجميع على أننا متأخرون. والتأخر هنا، تأخر عن شيء معيارى، نقيس عليه أنفسنا. معنى ذلك، أننا نتصور التقدم الغربى بوصفه مقياسا، ونرى أننا فى وضع «متأخر» عما وصل له الغرب من إنجازات وإبداعات.

لذلك، نرى أن علينا أن «نلحق» بركب التقدم، وهو ما يتأتى من خلال «استيعاب» ما تم تحقيقه فى الغرب، والوصول إلى حالة تماثل ما وصل إليه غيرنا. وبذلك نعوض «ما فاتنا»، «وندخل» العصر، «ونسير» التطور. والواقع أن هذا التصور معيوب، لأنه نمطى لحد مفسد للإبداع. حيث نتصور العالم على شكل متصل من الدرجات، وكل أمة على درجة. وعلى الأمة الحائزة على درجة أقل، أن تلحق بتلك الحائزة على درجة أعلى، ونسمى ذلك التطور المنشود، وهو غير ذلك فعلاً. بمعنى أن هذا التصور، تصور غير تطورى، ولا هو إبداعى، لأن الفكرة تدور حول «اللاحق» بالآخر المتقدم، ولذلك فهى تصور عملنا بوصفه إعادة إنتاج ما تم فى الغرب،

وتقليده ومحاكاته ، وكلها ليست آليات للتطور ، وليست من أفعال الإبداع .
فالتقدم حسب رؤيتنا السائدة ، فعل إبداعي تم بالفعل ، علينا اللحاق
به ، واستيعابه ، وممارسته ، بهذا أصبح إنجاز الغرب إبداعا ، أما إنجازنا فهو
تقليد . ولكن هذه الرؤية تسيطر علينا لحد يجعل الخروج منها ، وكأنه فعل
مضاف للتأخر ، وفي ذلك عجز حقيقى عن فهم مجريات التاريخ .

ففى كل عصر ، يحدث تقدم لشعب دون الشعوب الأخرى ، أو يظهر
التطور والإبداع ، لدى دولة أو أكثر دون غيرها . فالشعوب تتوالى عليها
لحظات التطور الإيجابى والسلبى . وعندما كانت الأمة العربية الإسلامية
متقدمة ، كان الغرب متأخرا . والتجربة التاريخية تؤكد أن الغرب تعلم كل
علوم العرب ، واستوعب ما وصلوا إليه ، ولكنه حقق تقدمه بتجاوز ما وصل
إليه غيره . وبنفس المعنى ، يصبح علينا أن نستوعب كل ما قدمه الغرب ،
ونفهمه ، ونمتلك معرفته ، ثم علينا أن «نبدع» الجديد الذى يتجاوز ما
وصل إليه الآخرون .

والحقيقة أن هذا القول ، يواجه برفض من كثيرين ، حيث يتصورون أن
الغرب حقق «كما» من التقدم لا يمكن اللحاق به ، وكل ما علينا هو فقط
الاقتراب مما وصل إليه . وهذا التصور فى حد ذاته ، نرى أنه منافٍ للإبداع ؛
لأن معناه أن ما تم تحقيقه فى الغرب هو الأنسب والأفضل ، وبالتالي لا يوجد
جديد غير تقليد ما وصل إليه الغرب . وعندما نفكر فى التقليد بوصفه
إبداعا ، نكون قد قلنا الأوضاع ، ووضعنا أنفسنا فى قالب لا يمكن الفكاك
منه .

ثم بعد ذلك ، نلقى بأنفسنا فى التحدى المستحيل . فما دام كل هدفنا هو
تقليد الغرب ، فإن ذلك لن يحدث إلا بدرجة ضئيلة ، لأننا لا نملك
إمكانات الغرب . وبهذا نفسر التقدم بأنه محاكاة كمية لما لدى الغرب .

ويصبح الوصول إلى ما وصل إليه الغرب ، مقرونا بتوافر إمكانيات طائلة ، لن تتوافر لنا . بهذا ينحصر دورنا في اللحاق النسبي بالغرب .

وفي ظني ، أن تلك التصورات خاطئة ، وتخرجنا عن احتمالات التطور الحقيقي ، وتحرمنا من الإبداع الأصيل . فالمطلوب منا أن نفهم ونتعلم من كل إنجازات الغرب ، وليس مطلوباً منا أن نحقق ذلك الكم الهائل من التطبيقات الصناعية والتقنية ؛ لأن أداء الغرب الحالي ، هو فكرته الإبداعية ، والمتمثلة في إنتاج كم كبير من المنتجات والأدوات والوسائل ، التي تحقق السعادة واللذة والرفاهية . وحتى فكرة الوصول إلى الكواكب الأخرى ، ومحاولة الاستفادة منها ، مبنية أساساً على استهلاك كوكب الأرض في تحقيق الوفرة في كل شيء لدرجة تتطلب المزيد من الكواكب المتاحة للاستهلاك . نقصد مما سبق ، أن نوضح نوع التحدي الذي نواجهه . فنحن كأمة في حالة لا نرضى عنها ، ولذلك نحتاج إلى تفجير كوامن الإبداع ، وتحقيق قفزات هامة ، حتى ننجز التطور والتقدم المنشود . ولكننا كأمة أيضاً ، نواجه تحدياً حقيقياً من نموذج تم إبداعه وأصبح له بريق ، فجعلناه يمثل التطور والتقدم ، فبقى لنا أن نقلده . بهذا ، فإن حالة التأخر التي نمر بها ، وموجات الجمود والتراجع ، تعرقل فرص الإبداع ، وكذلك فإن حالة التقدم المفروضة علينا ، وموجات التنميط والمحاكاة ، تعرقل فرص الإبداع أيضاً .

فمن يتصور أن في تراثنا كل الحلول ، وأن إعادته كما كان هو الحل ، يخرج عملية الإبداع من اهتمامنا ، ويحصرنا في التقليد والمحاكاة . وأظن أن أزمنا الراهنة تتعلق بذلك ، بل إننا نتصارع الآن ونتخاصم ، لا حول أهمية التقليد والمحاكاة ، بل من نقلد : أسلافنا ، أم الغرب . ويبقى السؤال الخادع ، أيهما أحق بأن نقلده ؟ وأيهما أفضل ؟ وأيهما حقق للبشرية إنجازاً أفضل ؟ وهكذا . وكلها أسئلة ملغومة ، وخادعة . لأن تقليد الأسلاف ، يعنى توقف الحياة

على ما أنجز في الماضي، وتقليد الآخرين، يعني أنهم الوحيدون القادرون على الإبداع. وكأن الإبداع فعل، لا يقدر عليه إلا أسلافنا في الماضي، والآخرين في الحاضر.

والواقع أن كلا التصورين خطأ. فأى شعب لا يحقق التقدم، إلا بفعله الراهن الإبداعي، وبالتالي فهو يجمع معارفه من أسلافه ومن الآخرين، ويحقق التقدم بإبداع جديد. وحتى نستطيع أن نحقق ذلك، علينا أولاً أن نطلق الخيال من أسر الماضي والآخر، حتى نستطيع أن نبذل صوراً جديدة. فالخيال الأسير خيال مريض، غير قادر على تحقيق التقدم، بل هو أساساً سبب التأخر.

بهذا المعنى، فإن دعاوى اللحاق بالغرب وتقليده، ليست كما يروج البعض، هي دعاوى الانفتاح، وحرية التفكير، والإبداع، بل هي دعاوى ضد كل ذلك، لأنها تدخل خيالنا إلى دائرة من الإبداع سابق التجهيز، والإنجازات سابقة التصنيع. وتجعل دور الخيال، ومن ثم الإبداع، محصوراً في المحاكاة، وإعادة إنتاج اكتشاف الآخرين. وبالتالي، فإن ذلك يحرماننا من التقدم، الذي لن يتحقق إلا بإبداع نابع منا، يتلاءم معنا، ويعبر عنا، ونتجاوز به ماضينا، وحاضر الآخرين.

الحرية بين النخبة والأمة

إن أهمية ممارسة الحرية، باعتبارها الاختيار الحر، والاقتناع الذاتى، تضعنا فى مأزق يتمثل فى حدود هذه الحرية، والتصور السائد لدى العلمانى المتغرب، بوصف الحرية وكأنها بلا حدود. وعندما نتكلم عن حرية النخبة، السياسية والاقتصادية والثقافية، تصبح الإشكالية جد خطيرة، فهل النخبة تتمتع بحرية بلا حدود؟! وهل يصح ذلك؟!

الواقع يؤكد أن الدعوة إلى الحرية المطلقة، ليست عملية، ولا هى منطقية. لأن أى تصور مطلق للحرية، يعنى حدوث صدام بين الممارسين للحرية، لأن كلاً منهم يمارس حقه بلا حدود، وبالتالي يجور على حقوق الآخرين، مما يولد صراعاً بين الممارسات الحرة، وتضارباً وتعارضاً فى توجهاتها. وكذلك، فإن الحرية المطلقة، تعنى أن كل فكرة جائزة، ولها حقوق الممارسة وفرصها. ولكن الواقع، أى واقع بشرى، لا يتحمل كل الأفكار والممارسات. ففى أى اجتماع بشرى، يلزم وجود قدر من الاتساق والترابط، هو جزء أصيل فى وجود «الاجتماع» نفسه.

وفى الممارسة السياسية، لنا وقفة، حول حدود الحرية وحدود الممكن. ونلاحظ مثلاً، أن الدول الغربية، التى تلتزم بالحضارة الغربية من حيث المبدأ، لا تعرف الحرية المطلقة فى السياسة، بل - على العكس من ذلك -

تعرف تجريم بعض الأطروحات السياسية . فالخضارة الغربية- كنموذج عام- أفرزت العديد من الأطروحات السياسية، منها اليميني واليسارى . وعلى الجانب اليميني، نجد الليبرالية والرأسمالية المتطرفة والنازية . وعلى الجانب اليسارى، هناك الاشتراكية الديمقراطية، واشتراكية الحزب الواحد، والشيوعية . ولم نشهد حتى الآن، نظاماً يسمح بكل البدائل، ويعطيها الحق في ممارسة الدور السياسى . فلا نجد دولة بها أحزاب شرعية لأقصى اليسار واليمين، مروراً بكل الدرجات الوسطى . ففي روسيا الشيوعية، كانت الرأسمالية جريمة، وفي أمريكا الرأسمالية كانت الشيوعية جريمة . وفي ألمانيا الديمقراطية، مازالت النازية جريمة .

ومعنى ذلك، أن كل دولة تحدد اختياراتها، في مجال ما، يسمح بقدر لا بأس به من التعدد والتنوع، ولكن لا يسمح بالحدود القصوى للتنوع . والنموذج الحالى لروسيا، بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، شديد الأهمية في هذا المجال، لأن الوضع الراهن لها، يظهر عدداً من التيارات السياسية النازية والرأسمالية والاشتراكية والشيوعية، وهى حالة نادرة وليست نموذجية، وفي الواقع هى حالة تفكك وانهيار وفوضى، والأقرب أنها حالة ما قبل تحديد اختيارات الدولة في المستقبل، بعد أن تخلت عن اختياراتها السابقة، أى الشيوعية كحل وحيد .

معنى ذلك، أن في أية دولة، تعرض التيارات السياسية، بشكل أو آخر، ثم تتجه الجماعة السياسية إلى تحديد الاختيارات المقبولة، والتي يستمر بينها تداول السلطة والتنافس السياسى . ومعنى ذلك، أن هناك اختيارات مرفوضة، وهى اختيارات يتم في الأغلب تحريمها سياسيا، فتصبح أحزاباً غير شرعية، لا يسمح لها بالعمل تحت مظلة القانون .

ومن الواضح أن عملية الاختيار السياسى، تتكرر عبر فترات زمنية، وغالبا ما تشكل البداية وكل بدايات جديدة . ففي ألمانيا مثلاً، كانت النازية أحد الاختيارات التى لها حق العمل وتداول السلطة مع غيرها، وبعد الحرب العالمية الثانية، أصبحت النازية محرمة، وتمثل قوى غير شرعية .

بهذا المعنى، يصبح هناك أكثر من مرحلة للاختيار. الأولى هي مرحلة الاختيار الشرعى من غير الشرعى، حيث يتم عزل بعض القوى عن ممارسة السياسة. والثانية هي مرحلة اختيار بين القوى الشرعية، وتتم على فترات متتالية، لتحقيق تداول السلطة. وإذا مر المجتمع بظروف تغير من أحواله وحساباته، أو مر بأزمات أو انهيارات، فإنه يعود مرة أخرى للمرحلة الأولى الأساسية ثم دواليك.

الاختيار السياسى بهذا، اختيار أساسى يلقى القبول من الجميع، أى بالاتفاق العام، أو الإجماع، ثم اختيارات فرعية تختلف فيها وعليها التيارات السياسية الشرعية. وبدون الاتفاق العام، لا يتحقق الاختيار الفرعى. فعلى المجتمع أن يحدد أولاً اتفاقاته العامة، التى تعبر عنه كوحدة كلية لها وجودها وتماسكها، ومن ثم يستطيع أن يسمح بتداول السلطة، داخل إطار هذا الاتفاق العام.

وبدون الاتفاق العام، يمر المجتمع والدولة بحالة فوضى سياسية شاملة. لأن تداول السلطة هنا يعنى «تداول السلطة» و «تداول النظام»، إن صح التعبير. فقبل الوصول إلى اتفاق عام حول البدائل الممكنة، تصبح كل البدائل متاحة وفاعلة، ولكن تداول السلطة بينهما غير جائز بالهدف المقصود منه. ولتخيل مثلاً، دولة تمر بحكم شيوعى، ثم رأسمالى، ثم اشتراكى، ثم نازى، خلال عقدين من الزمن. مثل هذه الدولة لن توجد أصلاً كدولة، لأن التغير الجذرى فى النمط السياسى، سوف يحطم بناء الدولة وتماسك المجتمع.

ذلك فى الغرب، فماذا عنا؟!

الواقع أن ما نمر به فى العالم العربى والإسلامى، يصل لحد أكثر خطورة مما سبق. ففى الغرب هناك اختيار حضارى، لحضارة الغرب نفسها،

بقيهما الأساسية ، مثل الفردية والمادية والرفاهية ومجتمع الوفرة وغيرها . أى أن الدولة الغربية حددت اختيار حضارياً ، من خلال اتفاق وإجماع عام ، يسود كل دول الغرب ، فهو اتفاق عام وأساسى داخل كل دولة ، وبين الدول أيضاً . وهذا الاتفاق هو أساس وجود ما يسمى بالحضارة الغربية ، وهو أيضاً أساس وجود التقدم الغربى ، والعلم الغربى ، وكل هذه الإنجازات وغيرها .

معنى ذلك ، أن الاختيار الحضارى ، هو اختيار بديهي ، ولا يطرح للمناقشة بشكل علنى وصريح . لأن الاختيار الحضارى عملية معقدة ، يمر بها المجتمع خلال سنوات عديدة ، ويحدها فى النهاية ، من خلال صراعات وحوارات وإبداعات ، تستغرق سنين عديدة . ومن خلال الاختيار الحضارى ، ينتقل المجتمع إلى تحديد الاختيارات السياسية .

والاختيار الحضارى أيضاً هو اختيار بين بدائل . ففى الحضارة الغربية ، هناك بدائل حضارية ، ونماذج مرحلية للحضارة الغربية . وفى العصر الحديث ، فإن الغرب اختار نموذج العلمانية الغربى ، ورفض نموذج الحكم بالحق الإلهى الغربى أيضاً . بهذا يصبح الاختيار الحضارى متغيراً عبر مراحل التاريخ . ثم داخل كل اختيار حضارى ، يختار المجتمع بدائل سياسية ، ويغيرها مرة ومرة داخل نفس المرحلة الحضارية . ثم تتغير المرحلة الحضارية نفسها ، وهكذا دورات داخل دورات .

ولكن هل يمكن أن يمر المجتمع بمرحلة اختيار بين الحضارات ؟ أو هل يمكن أن يحدد المجتمع عدة اختيارات حضارية تتداول السلطة ؟ !!

هذا فى الواقع ، وهم وخيال ، ولكنه حقيقة فى بلاد العرب والمسلمين . فالغرب لم يختار أن يكون ذلك ، فأصل هويته ليست موضع تساؤل ، ولكنه اختار أو أنجز مرحلة حضارية ، ثم كل دولة فيه تحدد بدائلها السياسية

الشرعية عبر فترات مرتبطة بالأحداث والظروف . أما نحن ، فنمر الآن بمرحلة نختار فيها بين الحضارات نفسها ، ونناقش شرعية اختيار حضارة في مواجهة أخرى .

وعلى صعيد النخبة ، من وكلاء الغرب ، سنجد أنهم اختاروا الحضارة الغربية ، وممارسة الحرية في نطاق حضارة الغرب . وبالتالي ، أصبحت البدائل السياسية ، هي التيارات السياسية الغربية . والاختلاف بين نخب الغرب المحليين ، حول السماح بكل البدائل الغربية السياسية ، أو تحديد اختيارات منها . أى السماح بالشيوعية حتى الرأسمالية المتطرفة ، أو اختيار نماذج قريبة من بعضها . والغريب أن هناك ، بين وكلاء الغرب ، اختلافًا آخر في تحديد الاختيارات : فبعضهم يرى أهمية إقصاء الحضارة العربية الإسلامية بكل تياراتها ، وغيرهم يرى أهمية إعطاء الشرعية لأى تيار عربى وإسلامى يمكن أن يتكيف مع النموذج الحضارى الغربى ، ويرضى بشروطه !!

ذلك فى ظنى ، منتهى الفوضى ، ومبلغ التشتت والتفكك . لأننا لم نحدد الحضارة ، ولا الاختيار الحضارى ، ولا جملة البدائل السياسية فى كل فترة . والأهم ، أننا نسأل عن أمر غير تاريخى ، ومعاد لقانون التاريخ والجغرافية ، وهو أية حضارة تبنى ؟! ولا يوجد شعب يسأل هذا السؤال ، فالحضارة لا تختار ، لأنها موجودة بفعل المكان والزمان والإنسان .

والحقيقة أن المشكلة التى نعانى منها ، هى صراع حقيقى فى مجال الحرية . ففى أية أمة ، لا يجوز أن نمارس الحرية خارج اتفاقها الحضارى ، وفى أية مرحلة زمنية ، لا يجوز ممارسة الحرية خارج الاتفاق العام المرحلى السياسى . والمشكلة العربية الإسلامية المعاصرة ، هى أزمة الصراع بين حرية النخبة ، وحرية الأمة . وأظن أن الحرية غير مطلقة - كما سبق وأشارت -

ولكنى أترجع لأقول إن حرية الأمة مطلقة في اتفاقها وإجماعها . فالأمة يمكن أن تجمع وتتفق على ما تريد ، وهي حرية مطلقة ، لأن الأمة لا تجمع على غير ما تؤمن به ، ولا غير مصلحتها . ولكن حرية النخبة غير مطلقة ، بل هي مشروطة بما تتفق عليه الأمة . لأن النخبة ، وخصوصا وكلاء الغرب ، يمكن أن تختار ما يهدم الأمة نفسها .

الأمة بحضارتها ، شرط لأية ممارسة للحرية ، وثوابتها دستور يلتزم به الجميع ، لأن اتفاقها وإجماعها ، هو القرار السياسى الأول . لهذا ننادى بحرية الأمة ، من نخبتها المتغربة ، وسيادة اختيار الأمة ، على اختيار وكلاء الغرب . وليس لأحد أن يظن في ذلك تعارضا مع الحريات ، لأنه لن تقوم لنا قائمة ، ونحن نفتح ممارستنا لأى بديل ، ونتساءل حتى عن حضاراتنا ، ونختار بين حضارتنا وحضارة الآخرين وكأنها اختيارات ندية متاحة ، ونساوى بين مقدساتنا ومقدسات الآخرين . بل أكثر من ذلك ، فما ننادى به من حرية سياسية ، حسب رؤى وكلاء الغرب ، يفرض على الأمة اختيار غير حضارتها ، ويهمل ثوابتها لصالح ثوابت الآخرين ، وينزع من الأمة حريتها في اختيار نفسها ، وهو اختيار تلقائى فطرى ، لصالح تمتع النخبة المتغربة بالحرية .

التنوير والنهضة

إننا نعيش مرحلة من التأخر والتدهور الواضح، لذلك تكثرت دعوات الخروج من الواقع الراهن، إلى واقع جديد. ومعظم التيارات الفكرية والسياسية، تزعم تبني مشروعات مستقبلية، وتؤكد أنها تملك القدرة على صنع مستقبل أفضل. وأمام ذلك، علينا أن نعرف دلالة كل مشروع، وحدوده، وإمكاناته المستقبلية. فرغم أن صناعة المستقبل، هى تجربة، تحتل النجاح والفشل، إلا أن أى شعب لا يستطيع أن يرهن مستقبله على مجرد التجربة.

وفى واقعنا الثقافى، محاولات مستمرة للوصول إلى أحكام حول مشروعات المستقبل، ولكن معظم المحاولات تفضى للصراع، دون توحيد الاختيار. فالغالب أننا نتصارع حول أطروحاتنا، دون أن نقدر على الاتفاق على مشروع مستقبلى. والصراع يعنى ضمناً استحالة الاتفاق، أو التعارض الشديد بين الأطروحات. لذلك، فإن محاولة الوصول إلى صياغة مستقبلية، رهن بسيادة حل على غيره من الحلول، أى انتصار تصور على غيره من التصورات.

والتقدم فى غالبه، تيار متدفق، وتوجه عام، وإطار أساسى، يضم بداخله تباينات وتنويعات، ويشمل تجارب مختلفة، ومحاولات متعددة. فتقدم مجتمع، يعنى تحقيق إنجازات متميزة فى اتجاه محدد. وهو ما لا ينفى التنوع والتعدد داخل هذا الاتجاه. ولكن التقدم فى اتجاهات متعددة فى نفس

الوقت ، أمر صعب المنال ، وغير واقعى . بمعنى أن أية جماعة بشرية لا تستطيع أن تحقق أكثر من نهضة وأكثر من تقدم فى نفس الوقت . لأن ذلك يعنى أن الجماعة البشرية ، تتوزع على ثقافات منفصلة ، كل ثقافة تحقق لنفسها تقدما ما . وهذا بالطبع جائز بين الدول والأمم ، ولكن داخل نفس الأمة الواحدة ، يعد أمرا غير واقعى .

ففى الكيان الواحد ، هناك العديد من الطاقات والإمكانات ، التى تحقق التقدم ، عندما تصبح فاعلة ومؤثر وخلاقة ، تجاه تحقيق هدف مشترك ، برغم وجود أهداف فرعية متنوعة . فالتقدم إذن ، هو جماع الجهد الذى يصب فى مجرى واحد . ولا يمكن أن نتصور إنجاز أكثر من تقدم داخل نفس الأمة ، لأنها عندئذ لن تكون أمة ولا دولة .

وغير ذلك ، فإن اتجاه المجتمع نحو أكثر من هدف متعارض ، يعنى فى التحليل الأخير ، أن جهد الجماعة يخضم من نفسه ، وأن ما تنجزه فى اتجاه ، تهدمه لتنجز غيره فى اتجاه مضاد . والحاصل فى أمتنا العربية الإسلامية ، هو ذلك التعارض المصارع بين مشروعات مستقبلية ، لكل منها هدفه واتجاهه . والحاصل أيضا أن المحصلة هى مزيد من التأخر .

فالملاحظ الآن ، أننا بصدد مشروعات علمانية ، وأخرى إسلامية ، وبينهما تنويعات ، وداخلهما تنويعات . وإذا نظرنا إلى التوجه العام ، العلمانى والإسلامى ، سنجد أن مشروعاتهما متعارضة لحد جعل إنجاز كل منهما خصما من إنجاز الآخر . بل إن الصراع بينهما أصبح يعيق كلا الطرفين ، ويوقف فاعليتهما معا . فنجد المشروع العلمانى ، يطرح العقل الطبيعى الموضوعى الحر ، فيواجه بالمشروع الإسلامى ، الذى يقدم العقل المتوازن مع النقل ، والمعبر عن المرجعية ، والمتجاوز للطبيعية .

وإذا كنا بصدد صياغة عقل الأمة ، وتحديد مساره ، وإطلاق إبداعاته ،

فإن ما يحدث يجعل لعقل الأمة مسارين، كل منهما نقيض الآخر. وصراع المشروعين، العلماني والإسلامي، أفضى في النهاية إلى «تكفير» العلماني، و«تجريم» الإسلامي. فالأول وصف بالكفر، ليفصل بينه وبين الجماهير تماماً، والثاني وصف بالإرهاب، حتى يمكن منعه من التعامل مع الجماهير، وتحديد حركته بل وإقامته. والنتيجة النهائية، أننا بصدد مشروع علماني بلا جماهير، وغير فاعل. ومشروع إسلامي محروم من جماهيره وفاعليته، ومهدد بإجراءات الأمن، والمحاكمات الاستثنائية. ونتيجة ذلك، بلا شك، جماهير يزداد اضطرابها، وقلقها، وتركن إلى حل مشكلاتها اليومية، فتنفصل عن أية مصلحة عامة أو هدف عام.

وأمام هذه المعركة الشرسة، حاولت النخب في البداية حسم صراعها عن طريق البرهان العلمي، وفشلت. ثم حاولت عن طريق اكتشاف البرهان التاريخي، وفشلت أيضاً. فتحولت قطاعات من النخبة إلى السلبية، وقطاعات أخرى أخرجت أدوات الصراع، وفجرت الخلاف، مما جعل صوت الرصاص، يظهر وكأنه أداة حسم المعركة.

والقضية في تصورنا، شائكة، لأن حجم المتفق عليه من المبادئ قليل، وربما نادر، رغم أن حركة الأمة، تحكمها قوانين، وأسس، يمكن أن نعرفها من تاريخنا، أو من تواريخ الآخرين. ومع هذا نعتقد أن أساس الخلاف بين أبناء أمتنا، يرجع في جوهره إلى الموقف من التراث، لا الموقف من العصر. فالموقف من العصر، يمكن حله، وهو ما يحدث الآن، من خلال تطوير المفاهيم، واستيعاب تجارب الآخرين. فالمشكلة ليست في الوصول إلى مرحلة جديدة متقدمة، ولكن في الأسس التي ستبنى عليها هذه المرحلة.

وفي بدايات القرن، والقرن السابق عليه، كان الانبهار بالغرب، يبرر الاستيراد منه بغير حساب، ولكن مع نهاية القرن العشرين، لم نعد منبهرين

انبهار الجاهل ، بل أصبحنا نعرف ونستوعب ، ونملك أن نستفيد من تجارب غيرنا . فالاختيار بين الوافد والموروث ، ليس اختيارا بين تقدم نستورده ، وتحلف نرثه ، ولكن بين تقدم مستورد وآخر أصيل .

تلك فى ظنى ، المشكلة الأساسية . إننا تجاوزنا جمود التراث ، وتجاوزنا الجهل بتقدم الآخرين ، ولكننا لم نتجاوز الاختيارات التى زرعت بداخلنا ، بسبب الوافد . لذلك أصبحنا أمام مشروعين : مشروع التنوير والتطور ، والتنمية ، ومشروع النهضة والإحياء والبعث .

وتلك كلمات بالغة الدلالة ، وهى من اختيار أصحابها ، وليست مفروضة عليهم ، ولذلك فهى كاشفة للحقيقة .

فالتنوير ، فعل مقصود وموجه ، تقوم به جهة أو فئة ، تجاه جماع الأمة . ومثله مثل التطوير والتنمية ، وكلهم معا ، يؤكدون أن الهدف هو إحداث فعل مقصود وغير تلقائى داخل الأمة . معنى ذلك ، أن وكلاء الغرب ، سيقومون بتغير المجتمع ، من خلال الأفكار الوافدة المتقدمة .

وكذلك ، ستوضع خطط للتطوير ، والتنمية ، بها يتغير المجتمع للأفضل . وهى مشروعات فوقية كلها ، تؤكد أن هناك « فئة » تملك الحل ، وسوف تزرعه فى أرض أمتنا ، لأن أرضنا خالية من الأمل فى التقدم .

والنهضة فى المقابل ، هى من النهوض ، والإنهاض ، وهى فعل يتصور وجود إمكانات كامنة ، وأمة متماسكة ، وحضارة متميزة . والهدف المرجو هو إنهاض ما يوجد ، والنهوض تحقيقاً للنهضة . وهو ما يعنى ، أن أصل التقدم موجود لدى الأمة ، وعلى الطليعة أن تقود الأمة للنهوض . وبالتالى تأتى النهضة من داخل الأمة ، ومن تاريخها وحضارتها وعقائدها ، فهى فعل من أسفل ، أو على وجه الدقة ، فعل من داخل الأمة ، يحقق لها التقدم .

وبالتالى، فما بين التنوير والنهضة، هو ما بين العلمانية والإسلامية، وما بين الوافد والموروث. وهو فى النهاية، صراع اليوم الذى يعلق مستقبلنا على احتمالات حسم هذا الصراع. لأن التنوير يعنى «زرع» القيم الغربية فى مجتمعنا، وبالتالى التنازل عن ثوابت الأمة. أما النهضة، فتعنى الحفاظ على ثوابت الأمة، وتنقيتها من أية شوائب، أى من المتغيرات التى اختلطت بها، وتحديد الأنظمة والرؤى والأفكار، وإنهاض ثوابت الأمة فى أطوار جديدة، تتجاوز ما سبق.

الصراع إذن، حول الثوابت، حول المقدس: هل هو ذلك «المقدس» فى الحضارة الغربية والذى صنع تقدمها الراهن؛ أو هو ذلك «المقدس» فى الحضارة العربية الإسلامية، والذى صنع تقدمها السابق؟ والمقدس، فى تصورنا، ليس اختيار النخبة، بل هو اختيار أصيل للأمة. والأمة تختار نفسها، تختار مقدسها، ولا نتصور غير ذلك.

والأهم، أن أصحاب مشروع «التنوير»، يدعون أن مشروعهم لا يتعارض مع مقدسات الأمة، أو يسمون مشروعهم بأنه «الإسلام الصحيح». والواقع يؤكد أن مشروعهم بلا جماهير، لأن الجماهير لا تشعر بأى انتماء لهذا المشروع. لذلك أصبح وكلاء الغرب أميل للجوء إلى قوة الغرب أو قوة الدولة لفرض مشروعهم، مما حول الصراع، إلى حد جعله صراع حياة أو موت، لأن المشروع الوافد أصبح يفرض بالقوة على أبناء الأمة.

وبرغم فشل «التنوير»، إلا أنه مازال يفرض نفسه، من خلال إمكاناته. والأهم أنه أصبح خطة محكمة ومقصودة، ضد مشروع النهضة. وتحول التنوير إلى حملة تشهير بكل ما هو إسلامى وتراثى وعروبى، ونابع من أمتنا. ذلك لأن وجود «التنوير» أصبح رهناً بعدم ظهور «النهضة». وبذلك، يكون وكلاء الغرب، قد سدوا المنافذ أمام الأمة، حتى يحافظوا على وجودهم، ويدافعوا عن موقعهم.

فهل بهذا حسمنا الصراع؟! أتصور أن الأمة هي التي ستحسم الصراع ، لأنه أصبح صراع مصالح ، وسلطة . ولكن ما نراه مهما هو تحديد شرعية الاختيار، شرعية الحرية . فالحرية نفسها يجب أن تعبر عن الحقوق والواجبات ، وأن تكون لها شرعية . ومن ثمّ، نظن أن مشروع التنوير، بلا شرعية ، لأنه غير نابع من مقدسات هذه الأمة ، وبالتالي ، فهو مشروع خاص ، بفئة ، أو جالية ، أو أقلية حضارية ، ولكنه ليس مشروعاً خاصاً بهذه الأمة .

ومن حق فئة من هذه الأمة ، أن تختار لنفسها ما شاءت ، ولكن «المقدس» في أية حضارة التزام على الجميع ، لأنه سبب وجود الأمة . ومن هذا «المقدس» ستخرج النهضة . ولذلك ، فإن كل فعل يعيق النهضة ، أو ينزع المقدس ، أو يشوه وجه الأمة ومقدساتها ، هو فعل عدائي تجاه هذه الأمة ، وليس فعلاً يدخل في باب الحرية الفردية ، فحرية الأمة فوق حرية الأفراد .

الحرية بين الجمود والتغريب

أزمة الحرية في مجتمع تقليدي، هي عنوان الكثير من الجدل الدائر في حياتنا الثقافية. والأهم من ذلك، أن الحرب الشرسة التي يشنها وكلاء الغرب في أمتنا، ضد الحركات الإسلامية، يدور جزء أصيل منها حول إشكالية الحرية، باعتبار أن الحل الإسلامي في جميع صوره وتنويعاته، معاد للحرية. لذلك، تكتسب القضية أبعاداً مهمة، وخاصة عندما يصور البعض التغريب بوصفه سبيلاً لممارسة الحرية، والعودة للتراث وإحيائه، بوصفهما عائقاً أمام ممارسة الحرية. وهذا الخطاب، يفجر قضية القهر والحرية، حتى يلصق بالتراث صفة القهر، وينسب الحرية للحضارة الغربية.

والحرية في الحضارة الغربية، لها دلالات مختلفة، عن تلك التي يمكن أن نفرزها في حضارتنا، لأن ممارسة الحرية في الغرب، هي ممارسة للاختيار الفردي في حدود مسموح بها أصلاً. وتلك هي الإشكالية الحقيقية، لأن ممارسة الحرية في الغرب، ليست ممارسة ضد قيم الحضارة الغربية، ولكنها ممارسة في حدود قيم الحضارة الغربية. وبالتالي فأية ممارسات ضد قيم الحضارة الغربية، ليست محلاً لفعل الحرية، بل محلاً لمنع.

لذلك، يختلط مفهوم الحرية، كما ينادى به وكلاء الغرب، في سياقنا.

لأنه يبدو بالنسبة لنا وكأنه حرية مطلقة . لأن سلوك الإنسان الغربى ، فى الكثير من جوانبه ، يخترق حدود المقدسات فى حضارتنا ، مما يجعلنا نزن أن الحرية مطلقة من قيود المقدس . ويتبع ذلك أن ممارسة الحرية حسب المفهوم الغربى ، فى سياقنا الحضارى ، تعد نوعا من الفوضى ، لأنها تتجاوز معظم مقدساتنا ، وبالتالى تصبح حرية متعالية على الثوابت . فالدعوة للحرية الغربية لا يتبعها نزع مقدساتنا ، وغرس مقدسات الآخرين ، لأنه أمر عسير فى الواقع . وبالتالى ، تصبح تلك الدعوة لممارسة حرية ، دون تحديد للثوابت والمقدسات ، وهو ما يؤدى للفوضى الشاملة .

من هنا يؤدى التغريب لأزمة حرية ، لا لإقرار مبدأ الحرية ، أى أنه يؤدى لعكس ما يبغي وما ينادى به . فالحرية الغربية ، كأحد أدوات فكر التغريب ، تخلق مناخا من تجاوز المقدسات مما يدفع للمزيد من الاعتراض على تلك الحرية . والدليل على هذا فى المجتمع نفسه ، ورغم أن وكلاء الغرب يدعون للحرية الغربية ، ورغم أن النظام السائد والحاكم مقتبس فى معظمه من الغرب ، ورغم أن قيم الأمة ومقدساتها متنتحية عن السيادة ، ومغتصبة منها السلطة ، فإن المجتمع لا يستجيب لتلك الدعوة . معنى ذلك ، أن الدعوة للحرية الغربية ، التى يفترض فيها أن تقدم « لتحرير » المجتمع ، لا تجد استجابة ، بل رد فعل معاديا ، مما يؤكد أن المجتمع لا يحتاج إلى هذا « التحرير » ، بل يصير على الالتزام بقيمه ومقدساته ، مؤكدا بذلك أن هذا الالتزام اختيار حر ، وليس قهرا كما يظن وكلاء الغرب .

ولكن أزمة الحرية ، ليست وليدة التغريب فقط ، بل هى وليدة التدهور والانحطاط أيضًا . بل إن التدهور يسبق التغريب فى اعتدائه على الحرية . لأن التدهور والانحطاط ، يعنى فقدان الأمة للقدرة على التطور ، وتردى أوضاعها ، وسيادة الركود ، وتراجع الإبداع ، وكلها حالات مفضية لتراجع

الفكر، ودور العقل، والعلم، وبالتالى فهى حالة تؤدى إلى الجمود بكل أشكاله. والجمود يعنى الالتزام بأوضاع سابقة، وأفكار سابقة، رغم تغير الحال. وفى النهاية، فإن الضحية هو فعل الاجتهاد والتجديد. ونستطيع أن نؤكد، أن الأمة العربية والإسلامية، إبان عصر تدهورها، ومنذ القرن السابع عشر أو قبله، قد أغلقت باب الاجتهاد، أى تراجعت عن الاجتهاد والتفكير، تعبيرا عما تمر به من أزمت، وفقدت لآليات التطور، والشلل الذى أصاب أبنيتها.

تلك الحالة، التى تعبر عن نفسها فى حكم ظالم، أو حاكم ظالم، أو علم فى الحواشى والهوامش، أو فكر يتمسك باجتهاد السلف ويعجز عن منافسة تلك الاجتهادات، هى حالة مفضية للجمود بكل ما تعنيه فى الحياة، رمزا وفعلاً. والجمود فى ظنى، هو تثبيت للمتغير، كما أن التغريب هو تغير للثابت. فالجمود، هو موقف يجعل «المتغير» فى حياتنا مقدساً لا يمكن المساس به. كما أن التغريب، هو موقف يجعل «الثابت» فى حياتنا متغيراً تنزع منه القداسة، ويستحل تجاوزه وعدم الالتزام به.

وفى الدين، فإن الأصول ثابتة، والفروع متغيرة، والنص ثابت، وتفسيره متغير. ولذلك فإن الفكر الدينى، عندما يصل لمرحلة يجعل فيها الفروع أصولاً، والتفسير فى قداسة النص، والفقه ثابتاً مثل الشريعة، عندما يصل الفكر إلى هذه المرحلة، يجعل لاجتهادات السلف قداسة، تجب أى اجتهادات أخرى، فيصبح الخلف أسيراً للسلف. وكأن نهاية الفكر والاجتهادات والتجديد قد حلت بالأمة. ومن هنا الجمود، الذى يسحب رخصة الحرية، ويقفل على اللاحق أن ينافس السابق، وأن يجد مثله، ويجهده مثله.

ولأن التغريب عكس الجمود ومضاد له تماماً، فحلقة المواجهة بينهما

زادت من حدة كليهما، وكانت الضحية هي الحرية الحقيقية، نعنى حرية الإنهاض والإبداع والإحياء، وأخيراً التجديد. فالتهريب في صلبه، نقل لنماذج من خارج مقدسات الأمة، وبالتالي لا يتحقق إلا بنزع القداسة عن «المقدس». والجمود في مضمونه توسيع لمجال القداسة، لتشمل المقدس وغير المقدس. فكلاهما حركة مضادة للآخر، وفعل معاد، ومعركة بل حرب في مجال القيم، هى أفنك من الحروب العسكرية، وأشر بلاء من الحروب الأهلية.

لذلك نزن أن الجمود في بدايته أدى إلى صدمة الوافد. فعندما احتكت أمنا بالحضارة الغربية، حال استسلامها للجمود والتردى، صدمت الأمة بما أنجزه الآخرون، ودرجة تقدمهم وما أبدعوه. والمقارنة بين حال أمة في تدهورها، وأمة في تقدمها، مقارنة صادمة.

وهو ما أفضى إلى الانهيار بالغرب، وأدى إلى هزيمة عقل الأمة، ومن العقول المهزومة، ظهر فريق يحاول أن يتوحد مع المنتصر، ويتبنى حضارة الغرب. ولعل الحرية كانت أحد أهم إشكاليات هذه اللحظة. لأن الشعوب في تدهورها تفتقد الحرية، وفي تقدمها تتميز بالحرية، من حيث إن الجمود معادى لحرية التجديد. والتقدم دافع وناتج عن حرية التجديد.

ولكن، لدى وكلاء الغرب، كانت الصدمة سببا في الالتحاق بالغرب، ونقل قيمه وأفكاره ونماذج حياته. وكانت الدعوة للحرية الغربية، تجد طريقها لدى النخبة المثقفة. مما شكل مناخا جديدا، يتميز بأمة تتمسك بذاتها، ولكن من خلال الجمود المحافظ على التدهور، ثم سياق محيط بها يفجر قيمها ومقدساتها من أساسها، ويدعوها للحرية المتحررة من مقدساتها. وكانت النتيجة أن الجمود أصبح سلاح الأمة في وجه التهريب، ووسيلتها لحماية مقدساتها. فلم يعد «الجمود» حالة وصلت لها الأمة بسبب

تدهورها، بل أضيف له أسباب أخرى تجعله وسيلة للحفاظ على الأمة . وبعد أن كان الجمود حالة نحتاج إلى أن نتجاوزها، أصبح حالة تحمي وجودنا .

والضحية هي احتمالات النهضة ، بوصفها فعلاً حراً خلافاً ، ينبع من قيم الأمة ومقدساتها ، ويحمل مشعل الاجتهاد والتجديد . ولأن هذا الفعل يحتاج إلى إعادة اكتشاف المقدس ، وتأكيد قداسته ، ونزع القداسة عن غير المقدس ، ولأنه فصل بين قيم الأمة واجتهادات السلف ، لذلك كله ، كان فعل النهضة وسيظل ، مغامرة لها ثمنها للخروج من حالة الجمود ، وكسر أطواق التحجر ، وفتح نوافذ العقل . وخروج الأمة من جمودها ، هي لحظة اضطراب ، يعاد فيها توصيف الثابت ، وتحديد المتغير ، ثم تغيير المتغير ، وإبداع الجديد ، إفعالاً للثابت وتحقيقاً لهدفه وغايته النهائية .

ولكن فعل النهضة أصبح تحت طوق الحصار ، بين فعل الجمود والتغريب ، والمركة الدائرة بينهما هي من أجل حفاظ الأمة على مقدساتها ، حتى بات فعل النهضة متهماً بأنه متحالف مع فعل التغريب ، أو أنه يمهد له الطريق . فبسبب الهجمة التغريبية الشرسة ، أصبح للجمود حركات ، وصار للجمود سلاح ، يجعل العنف وسيلة لفرض الجمود المحافظ على مقدسات الأمة ، حتى وإن حافظ على قدر من تدهورها ، في سبيل عدم التهاون في ميراثها . وفي هذا المناخ ، تراجعت احتمالات النهضة عقوداً طويلة ، وأصبح فعل النهضة مواجهها بالجمود والتغريب ، وإن كان ضد قيم التغريب ، ومع مقدسات الأمة التي تم الحفاظ عليها بالجمود .

والحرية بمعناها الحقيقي ، هي درجات على سلم النهضة . فالنهضة ، بوصفها تجديداً ، هي أعلى درجات الحرية ، وقبلها درجات أقل ، وقبلها كلها الجمود ، وبعدها الفوضى . ونعني بذلك أن ممارسة الحرية ، هي

مساحة للفرد والجماعة في ضوء ما اتفقت عليه الأمة . وعندما تكون الأمة في طور تراجعها ، فإن اتفاقها يميل إلى حصر حرية الفرد والجماعة في نطاق ضيق ، ويميل النظام المتفق عليه إلى درجة عالية من الصرامة . وعندما تكون الحرية هي مساحة للفرد والجماعة ، بدون أى قيود من اتفاق الأمة ، فإن ذلك ليس سوى الفوضى الشاملة . أما فعل النهضة ، فهو ممارسة للحرية ، في حدود مقدسات الأمة ، ولكنه يتجاوز ما اتفقت عليه الأمة من أوضاع ونظم وممارسات حالية . ولذلك فهو قمة ممارسة الحرية ، تلك الحرية الخلاقة المبدعة . والممارسة هنا ، تعنى محاولة صياغة أوضاع جديدة للحياة ، وابتكار نظم ، ومفاهيم ، وأفكار ، وقوانين ، من شأنها أن تعيد تجديد حيوية الأمة وشبابها ، وتضيف لها قوة جديدة ، وطاقة متجددة ، من خلال إعادة إحياء مقدسات الأمة ، في طرق ونظم ووسائل جديدة ، تضيف معنىً جديدًا لتلك المقدسات ، وتعيد وظيفتها الحقيقية ، وتبتكر أساليب جديدة لتحقيق قيم الأمة ، وأشكالاً جديدة للتعبير عن مبادئ الأمة ومعتقداتها .

لهذا ، فالنهضة هي فعل يمارس الحرية ، متجاوزاً الراهن من ظروف الأمة ، ومحافظاً على مقدساتها ، في آن واحد . لذا يمثل فعل الإنهاض ، أرقى درجات الحرية ، التى تلتزم بها هو محل إجماع الأمة عبر تاريخها ، دون أن تلتزم بالوضع الراهن ، ودون أن تستسلم للتردى والتدهور .

وتصبح النهضة ، هي الحرية المسئولة ، الشجاعة ، التى تمارسها طليعة من الأمة ، وتدفع ثمن التغيير ، فتحقق نهضة الأمة ، لأنها حافظت على مقدسات الأمة .

التحيز العلمى ضرورة!

يحتل البحث العلمى مكانة متميزة فى عصرنا الحاضر، ويرجع ذلك لا إلى ضرورة المعرفة بل إلى تقدم العلم نفسه . فالمعرفة تحتل مكانة بارزة عبر تاريخ البشرية ، ولكن التقدم العلمى الراهن ، جعل العلم كأداة للمعرفة ، يحقق إنجازات ملموسة ، مما أضاف له أهمية خاصة . لذلك ، فإن الحديث عن التقدم ، يرتبط بالاهتمام بالعلم ، من حيث الممارسة والتطبيق .

ولكن الاهتمام العلمى ، يثير قضية مهمة ، بين مثقفينا ، حيث يغلب الظن لدى البعض ، أن العلم يرتبط بالعقلانية ، والأخيرة لا توجد إلا فى الحضارة الغربية . ودلالة ذلك ، افتراض وجود خلاف بين ممارسة العلم وبين الحضارة العربية الإسلامية . وفى ذلك الكثير من الخلط . فالعلم كان له شأن كبير فى الحضارة العربية الإسلامية ، وإنجازات العرب العلمية كانت هى القاعدة التى قام عليها العلم الغربى .

والأهم ، أن نحاول معرفة سر الصدام بين العلم والتراث ، فى ذهن البعض . فعلى مستوى ممارسة العلم الغربى ، سنلاحظ أن هناك صداماً بالفعل . وعلى مستوى النزعات التقليدية المحافظة ، يوجد قدر من الصدام . وكذلك بالنسبة للميول التراثية المتطرفة ، حيث تفرز أيضاً قدرًا من الصدام مع العلم . وفى ذلك ، يظهر الصدام بين العلم والتراث ، بالنسبة

لوكلاء الغرب (تيار التفريط)، ووكلاء التراث التقليديين (تيار الجمود) ووكلاء التراث الجذريين (تيار الإفراط). والصدام هنا يحمل معنى مهماً، لأنه في الواقع صدام ليس مع العلم كوسيلة للمعرفة، ولكن بين العلم الغربي والتراث. فتيار التفريط، يواجه الصدام مع التراث، لأنه ينتمى للعلم الغربي، وتيار الجمود وكذلك تيار الإفراط، يصطدمان بالعلم الغربي، حفاظاً على التراث.

فالصراع إذن، بين العلم الغربي والتراث، هو صراع بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، لأن كليهما يقوم على منظومة من القيم والمسلّمات والأفكار، تختلف عن منظومة الآخر. ولكن الصراع يأخذ بعداً مختلفاً، لأنه في كثير من الأحيان، يبنى على أساس الصدام بين العلم والتراث، دون محاولة كشف سبب هذا الصدام. وفي هذا، يفترض أن العلم هنا، مطلق غير متحيز، عابر للحضارات. وعندما تمارس النخبة المتغربة، هذا العلم العالمي، والذي يأتي بأفكار غربية في الحقيقة، فإنها تحاول أن تتهم التراث بالتخلف، للتخلص من قيمه ومسلّماته. وكذلك فإن المدافعين عن التراث، يرفضون هذا العلم، دون محاولة كشف أسباب عدم الاتفاق.

والأزمة في جوهرها، بسبب إعلان عالمية العلم، وموضوعيته المطلقة. وهو جزء من فكر وكلاء الغرب، حيث يقدمون لنا الحضارة الغربية نفسها، بكل جوانبها بوصفها حضارة عالمية تخص كل البشر. وتفيد الجميع، وتصلح لكل. وهو تفكير يفترض أن هناك سياقاً عالمياً غير متميز، وأن العلم ضمن هذا السياق. وهذا الصورة المثالية عن العلم، تحتوي على خداع، قد يكون بعضه بسبب انبهار المثقف العربي بما أنتجه الغرب، وعدم قدرته على منافسة ذلك، ولكن بعضه الآخر، بسبب انهزام المثقف أمام التقدم الغربي، وتبينه لما لدى الغرب، واعتبار بضاعة الغرب هي السبب

وراء كونه مثقفاً. وهى حالة من الهزيمة والفقر المعرفى، التى حدثت من خلال تلقى العلم الغربى، وفتح الباب أمام من تلقى هذا العلم ليصل إلى مكانة مرموقة. مما جعل البضاعة الغربية، هى وسيلة الترقى والمكانة، لدى من نسميهم بوكلاء الغرب. لهذا علينا أن نناقش مقولة العلم المطلق. فالعلم، أى علم، هو نظرية فى المعرفة، يبدأ بأفكار أساسية، تنظم المعرفة وطريقة الوصول لها. أى أن العلم هو وسيلة للمعرفة، تستند إلى فكر محدد. وتحيز العلم يأتى من الفكر الذى ينبع منه. لذلك فكل علم يعبر عن الحضارة التى ينبع منها، بأن يتبنى قيمها الأساسية، ثم يترجم ذلك إلى وسائل معرفية موضوعية، يستخدمها للوصول للمعرفة التى تتقدم القيم التى التزم بها.

من هنا، تتضح موضوعية العلم، فهى تقنين لوسائل المعرفة، داخل إطار التحيز العام للعلم. بمعنى أن العلم يتبنى نظرية وفكراً يعبران عن حضارته، ثم يتكرر الأساليب الملائمة التى تمكن من تحقيق معارف داخل الإطار النظرى يمكن إعادة إنتاجها. فالموضوعية هى سمة لأسلوب المعرفة، الذى يمكن استخدامه من أكثر من شخص، فتكون النتيجة الوصول إلى نفس النتائج. ولكن التحيز يظهر فى سؤال البحث نفسه، أى فى مقدماته. ففى علم النفس مثلاً، يبدأ الباحث الغربى، أو المتغرب من مقدمات تؤكد على فردية الإنسان، وأن الإنسان كائن فردى، ثم يحاول أن يعرف سمات شخصيته. والأسلوب المستخدم فى موضوعيته، يساعد على وصول أكثر من باحث، لنفس سمات الشخصية للفرد المحدد. ولكن التحيز هنا، يكمن فى المسلمة الأولى، وهى الفردية. فالحضارة الغربية، حضارة فردية، تعتبر الإنسان كياناً منفصلاً، له وجوده فى حد ذاته. أما فى الحضارة العربية الإسلامية، فالجماعة هى الكيان البشرى الذى له وجود فى حد ذاته، أما الفرد فهو جزء لا يعرف إلا من خلال جماعته. وبالتالي، فإن وحدة الدراسة

في فكرنا، هي الجماعة وأجزاؤها الأفراد، ووحدة الدراسة في الفهم الغربي هي الفرد، وأجزاؤها هي مكونات الفرد من شخصية وتفكير وهكذا.

والمشكلة التي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية، أنها في عصور تراجعها انفتحت على التقدم الغربي ونهلت منه، وهو أمر إيجابي في البداية، ولكن هذا الاستيراد المعرفي، أصبح نظاماً يفرض، من خلال التحالفات الحاكمة. وأي شعب يتقدم عندما يدرك إنجاز الآخر، ثم يبدع لحساب نفسه. ولكن أمتنا تعاني لا من عدم القدرة على الإبداع، بل تعاني من تحول الإبداع إلى معركة. وهي حقيقة على جانب كبير من الأهمية.

فالمؤسسات العلمية والتعليمية لدينا، تفرض النموذج الغربي، بقوة نظام الحكم، وكلاء الغرب، وقيادات هذه المؤسسات التي لا تملك إلا بضاعة الغرب. وبالتالي، فإن الجهود الذاتية للإبداع، لا تجد مكانة في مؤسساتنا. بل إن الإبداع النابع من الحضارة العربية الإسلامية، يواجه بالرفض من مؤسساتنا العلمية والتعليمية. وأكثر من هذا، أصبح العلم الأصيل، يمثل تمرداً سياسياً، أو هكذا ينظر له.

وفي المقابل، فإن وكلاء الغرب، يشكون من عدم إتاحة الفرصة كاملة لحرية البحث العلمي. ويؤكدون أن حضارتنا وتراثنا، قيود على البحث العلمي. والحقيقة أن هذه الشكوى تنبع من قضية على جانب كبير من الخطورة؛ لأن تطبيق العلم الغربي في سياق حضارتنا يمثل تعدياً على كل مقدسات الأمة. ولذلك فإنه يواجه من جموع الأمة، ومن هنا يشكو وكلاء الغرب بسبب أن حرية البحث العلمي مقيدة، والحقيقة أن التعدي على مقدسات الأمة مقيد.

ولنأخذ مثلاً من العلوم الاجتماعية، فهذه العلوم في الغرب تقوم على أساس أن الإنسان - وبالتالي المجتمع - كيان مادي. ولأن الإنسان ينحزل إلى

حدود المادة، فإن التطلع الإيماني، لا يفسر إلا بوصفه سلوكًا ماديًا. وبالتالي، فإن الدين عمومًا يصبح مرحلة متخلفة من التكفير البشري. وبهذا فإن تطبيق العلم الغربي المعاصر، يتعدى على قداسة الدين، ويحاول أن يرسم صورة لأمتنا، ويشيع فهما جديدًا عنها، يجعل التخلص من الدين ضروري.

ومثال آخر، في دراسة السلوك الجنسي، حيث يميل الفهم الغربي إلى اعتبار السلوك الجنسي غريزة بيولوجية، ويجريها بالتالي من كونها دافعًا اجتماعيًا، وسلوكًا أسريًا. مما يؤدي إلى تحرير السلوك الجنسي من سياقه الاجتماعي، وتحويله إلى نطاق الممارسة الفردية الحرة، المسببة بأسباب بيولوجية غريزية، مثل الدوافع البيولوجية الأخرى.

ووكلاء الغرب، يعلنون أن المحرمات في ثقافتنا تعيق البحث العلمي. والحقيقة أن المقدسات في ثقافتنا مستهدفة من عملية إعادة إنتاج العلم الغربي.

ولنا أن نلاحظ أن العلم الغربي له مقدساته أيضًا، فهو يبنى على أساس الفهم المادي الميكانيكي الآلي، ويختزل الإنسان نفسه إلى مجرد مادة، فيما يسمى بها وراء الحداثة. والمشكلة إذن، أن ممارسة العلم الغربي، تتعارض مع مقدسات الأمة العربية الإسلامية، وتلتزم بمقدسات الحضارة الغربية.

فإذا كانت المشكلة بالنسبة لوكلاء العلم الغربي، أنه لا يتاح لهم «الحرية» لممارسة البحث العلمي خارج نطاق مقدسات الأمة، فإن هذه الحرية التي يطلبونها، ليست حقًا لهم، بل هي حق للأمة. حتى في الغرب، سنجد أن القيم العليا هي اختيار الشعوب الغربية، ومن خلال اتفاق هذه الشعوب على الفكر المادي، أصبح العلم الغربي ماديًا، وأصبح العالم

الغربى يمارس هذا العلم بحرية الالتزام بالمبادئ العامة التى تم الاتفاق عليها .

فالأمة هى مصدر الاتفاق على نطاق المقدس ، وعندما نتكلم عن القيم العليا ، نتكلم عن نطاق ممارسة الحرية الجماعية للأمة . نعننى بذلك ، أنه من خلال اتفاق الأمة على قيمها ، يأتى دور العلماء فى تأسيس العلم وممارسته ، مع الالتزام باتفاق الأمة . فالمقدس مساحة لحرية الأمة ، التى تختار ما تؤمن به ، والممارسة داخل هذا الإطار مساحة لحرية الأفراد والجماعات .

والمشكلة فى أمتنا أن ما تفرضه المؤسسات العلمية والتعليمية ليس منا ، بل مستورد من الخارج . ومعنى ذلك أن النخبة المتغربة ، والسلطة الحاكمة ، مارسنا حرية تحديد مقدسات الأمة ، رغما عنها ، وهى ممارسة لطغيان ، واعتداء على حقوق الأمة ، وهدم لمقدساتها .

بجانب هذا ، فالعلم يمثل وظيفة اجتماعية ، من خلال جماعة العلماء ، ومؤسسات العلم والتعليم . حيث يفترض فى الكيان العلمى ، أن يمارس دوره فى نهضة الأمة وتحقيق تقدمها ، من خلال تعميق المعرفة ، وتحقيق قيم الأمة وغايتها السامية . لذلك فالكيان العلمى ، يمارس حريته فى نطاق ما ترسمه الأمة من قيم وغايات عليا ، ولا يفترض أن يمارس الكيان العلمى حريته ، بأن يشكل الأمة على نسق القيم التى يريد لها هو ، أيا كانت إرادة الأمة ، وخاصة عندما تكون هذه القيم مستوردة .

مما يعنى أن الكيان العلمى ، يريد من الأمة أن تعطى له الحرية المطلقة ، ليمارس العلم ، حتى يقضى على قيم الأمة ، ويحل محلها القيم الغربية المستوردة ، فتفقد الأمة هويتها ، ويعلن وفاة أمة العرب والمسلمين . فهل هذا يعقل !!؟

(٣)

مقدسات اجتماعية

- المكبوت والمحرم
- عادات وتقاليد
- الحجاب : أزمة اتفاق
- أزمة المرأة : الحقيقة والوهم
- الحرية المرفوضة والقضايا المرفوضة
- مصالح مقدسة

المكبوت والمحرم

مع كثرة صدامنا بالقيم الغربية ، ذاع تصور عن كوننا نعيش فى ظل دوافع مكبوتة ، وظن البعض أن تحرير المكبوت هو جزء أصيل من تقدمنا . فإذا أخرجنا المكبوت ، سوف نتحرر .

والتححرر يؤدى للإبداع والتفكير والتقدم . وكأن عقل الأمة أصبح عاجزاً عن التفكير بسبب ما به مكبوتات تقيد حرية عمله .

وبنفس هذا المنطق ، تم تصوير حضارتنا ، بوصفها- فى تاريخنا الماضى والحاضر أيضاً- قيوداً على حرية الإنسان وعقله ، تولد لديه دوافع ورغبات مكبوتة . وبالتالي ، أصبحنا نعالج وقائع حياتنا على هذا الأساس . وتقدم لنا النخبة المثقفة والمتغربة ، برنامجها فى فك أسر المكبوت وإطلاقه . وهذا التصور يعنى ضمناً ، أن لدينا من الأفكار ، ما يجعل جزءاً رئيساً من الحياة ، من المحرمات . أى أن المبادئ الحاكمة لسلوكنا ، تكبت ما هو رغبات طبيعية وأفكار عادية ، وأمور فطرية .

والتصور الثقافى المنشور والمعلن ، يؤكد أن المحرمات هى مناطق للتفكير تم حرمان الشعب من التفكير فيها . وغالباً ما يدور ذلك ، حول مساحات لها علاقة بالدين والعقائد من جانب ، والسلوك الجنىسى من جانب آخر ، بوصف الأول من المقدسات ، والثانى من المحرمات . والخطاب الثقافى المتغرب ، يؤكد على أن إزالة القداسة والتحريم ، عمل أساسى على طريق

تقدم الفكرة والحياة .

والحقيقة، أن هذا التصور يرجع إلى مشاهدات محددة حول العلمانية في الغرب، باعتبارها مصاحبة للتقدم، وسبباً له، ونتيجة له، في آن واحد. فمع تقدم الغرب، ظهر الفصل بين الدنيا والدين، وتبع ذلك تنحية الدين وقيمه عن حكم وتنظيم الحياة. ثم تم تفكيك الأسرة، والقيم التقليدية، وإطلاق حرية السلوك الفردي، وإعطاء السلوك الجنسي معنى جديداً، يجعله مثل أمور الحياة اليومية من مأكّل ومشرب، وبالتالي يصبح سلوكاً طبيعياً، يجد طريقه للتحقق بدون نظام محدد، بل يخضع في ذلك، لمقولة حرية الفرد.

وبسبب تجربة الغرب، أصبح وكلاء الغرب المحليين، يروجون ضمناً لتلك المقولات، على ظن بأن تحرير الفكر من الدين، والسلوك من المحرمات، أحد أسباب أو مصاحبات التقدم. والمشكلة في ظني، أن هذا الموقف ينتج من فهم مغلوّط، للفرق بين الذات والآخر، أي بين الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الغربية. لأن ما ينفع طرفاً، لا ينفع الآخر بالضرورة.

وما يقبله شعب، لن تقبله كل الشعوب حتماً. والأهم من ذلك، أن دلالة النظم عبر تاريخها مختلفة. ففي الغرب، أو في العصور الوسطى، فرض نمط من الكبت على العقل قبل السلوك، أدى إلى تدهور الغرب، فأصبح التحريم والتقديس وغيرهما، من مصاحبات التدهور لدى الغرب. وبالتالي، فما حدث أن الغربيين أنفسهم، اختاروا الخروج من ذلك النظام، لتحرير عقولهم وتحقيق التقدم.

أما لدينا، نحن أمة العرب والمسلمين. فإن العصر الوسيط لدينا، كان عصر التقدم والازدهار. فكانت القداسة، ونظام المحرمات، من عوامل

إطلاق قوى العقل للتقدم، فأنجز العرب الكثير، الذى قامت عليه الحضارة الغربية بعد ذلك. يعنى ذلك، أن التقديس والتحريم لدينا، منظم للتفكير والسلوك، مما يجعلها أكثر قدرة على النهضة والإبداع. أما التحريم والتقديس لدى الغرب، فإنهما يمثلان سلطة مفروضة، تعيق العقل والسلوك عن إحداث النهضة.

وحتى النموذج الفرعونى، عرف التقدم تحت مظلة الديانات الوثنية، ومن خلال نظام للقداسة. مما يعنى اختلاف المعانى والدلالات عبر الحضارات، ويؤكد ذلك أن منطقة وسط العالم، وفي قلبها أمة العرب، لها نموذجها الخاص، الذى يحقق به التقدم، من خلال التزاوج بين القداسة والمحرمات من جانب، وحرية العقل والتفكير من جانب آخر. وفي ذلك معنى مهم للقداسة لدينا، فهى إطار حاكم، كما أنها غاية نهائية، وكمال منشود، وقيم ترشد العقل والسلوك، بذلك تصبح القداسة عناصر فاعلة في تنظيم عمل العقل، مما يجعله قادراً على تحقيق إنجازات لها قيمة معنوية ومادية في آن واحد.

فنظام القداسة والمحرمات لدينا، ليس سلطة تفرضها جهة ما على الشعب، ولكنه نظام تختاره الأمة بنفسها، وتطبقه هى، وتكسبه الشرعية. فالقداسة إذن هى اختيار الأمة، وليست حقاً لفئة دون الأخرى. أما نظام القداسة فى الغرب، فقد كان حكراً على فئة، تكتسب منه حقاً إلهياً للحكم على الآخرين، مما يعطيها سلطة على الشعب، وعلى عقولهم.

وعلى صعيد آخر، يمكن أن نعالج الأمر من زاوية أخرى ففي كل الأحيان، فإن نظام القداسة، ونظم التحريم، هما وليدا إيمان الشعب بهما. فالأمة هى التى تجعل المبادئ فاعلة، لأنها تؤمن بها. فماذا عن المكبوت؟! نتصور أن فى فكرة المكبوت مغالطة واضحة، لأن المكبوت هو أمر مرغوب

هناك ما يكبته . وبالتالي ، فإن هذا التصور يعنى ، أن الفرد يريد شيئاً ، وهناك آخر يمنعه ، فمن هو هذا الآخر؟ هل هو الآخرون وقيمهم؟! نعم . معنى ذلك أن المكبوت ، هو كذلك ، بسبب اتفاق الأمة عليه . فالمقدس ، يكتسب قداسته من اتفاق الأمة وإيمانها به . والمحرم ، يحرم لأن الأمة تختار ذلك ، فأين الكبت إذن؟!!

إن الصورة الشائعة في كتابات وكلاء الغرب ، توحى بأن لدى الأمة مكبوتاً ، بسبب تراثها وتاريخها وعقائدها وتقاليدها . وهذه صورة مغلوبة تماماً ، لأن العناصر الدافعة للكبت والعناصر التي تعاني منه واحدة . فالأمة هي السبب والنتيجة ، لأن المكبوت لديها بسبب عقائدها مثلاً ، هو سلوك تمنعه الأمة لأنها تؤمن بأنه محرم . فالامتناع من الأمة بسبب إيمانها بذلك . فأين الصراع المفترض؟ وأين فعل الكبت الذى يجب تحرير الأمة منه؟!!

الحقيقة أن الصورة لدى النخبة المتغربة ، أن الأمة عاجزة عن الخروج من أسر نفسها ، فهي السجان والسجين ، وهى التى تمنع نفسها مما ترغب فيه ، وعلى النخبة إذن أن تساعد الأمة للخروج من أسر نفسها . ونتصور أن ذلك غير حقيقى ، لأسباب منها أن نظام القيم المعبر عن الأمة ، لا يحكمها الآن ومنذ عقود عديدة . وتراث الأمة ، لم يعد معبراً عنه في نظام حياتها ودستوره . وآليات الضبط الاجتماعى الفطرى لدى الأمة ، لا يؤكدها أو يعضدها القانون . وعلى العكس من ذلك تماماً ، ففى ظل التغريب الحادث ، وسيطرة القوى الغربية ، أصبح من المتاح التشبه بقيم الآخرين ، وأصبح لقيم الآخرين ومصطلحاتهم قداسة ، تحرم منها قيم التراث ومصطلحاته .

إذن نحن فى حالة تدعو الأمة للخروج «على» قيمها ، وتدعم ذلك ، وتجعل التغرب وسيلة للوصول إلى مراكز القيادة ، والعلاقات الدولية ، والحصول على الدعم السخى ، وغيرها . وفى ظل مغريات ترتبط بالخروج

على قيم الأمة، والالتحاق بقيم الغرب، نجد أن لسان حال الأمة، في بساطة وفطرة، يؤكد حزن الأمة الشديد على ضياع القيم. نعم، الأمة تبكى ضياع قيمها، وتريد أن تعود إلى قيمها، وتلجأ لها، حتى تخرج من أزمتها. وكذلك، فإن حالة السيولة القيمية، لم تدفع فئات من الأمة للخروج تماما على القيم، والمناداة بالإباحية، وإنشاء حركات شذوذ مثلاً، بل دفعت فئة من أبناء الأمة، للدعوة للدين مرة أخرى، واتهام المجتمع بالكفر، ومحاولة استخدام السلاح، لقلب نظام الحكم، المتهم بخروجه على تراث الأمة ومقدساتها.

تلك الأفعال، هي ردّ بليغ على فكرة المكبوت، وتأكيد على أن نظام القداسة والتحریم، هو أولاً وأخيراً، اختيار الأمة نفسها، ويدها أن تتبعه أو لا، باختيارها. وبالتالي فإن هذا النظام لا يولّد مكبوتاً، بل يولّد قيماً مرغوبة.

ومع هذا، فإن دعوات التحرر من «المكبوت»، لها دور نتصوره خطيراً. لأن محاولة إطلاق غرائز الأفراد، وإثارة النزعات الحيوانية غير المنظمة، هو أمر له ضرره الشديد على كيان الأمة. والغريب، أن بعض دعاة الغرب ووكلاءه، يتصورون في ذلك طريقاً للحدّاءة، وكأن هدم نظام القداسة والتحریم، هو وسيلتهم لتغريب الأمة.

ويبدو أن قضية إطلاق حرية الدافع الجنسي، تحتل لدى البعض مكانة مهمة. وهى رؤية تعتمد على أسس بيولوجية في جانب منها، وعلى ظروف ضاغطة على الشباب في الجانب الآخر. ومحاولة تفكيك المحرمات الجنسية، تعنى تسييد غرائز بيولوجية على نظام الحياة، مما يدفع هذا النظام نحو الانهيار. بهذا، فإن الدافع الجنسي يصور لدى الشباب خاصة، بوصفه مكبوتاً، وفي ظروف يتعذر فيها الزواج أحياناً، ثم يقدم للشباب نماذج لا

تعترف بالمكبوت ولا تؤيد الكبت .

وعلينا أن نلاحظ ، أن في كل أمة نظاما خاصا ، ودائما هناك من يخرج على النظام . والمشكلة تكمن في مساحة الخروج على النظام . فعندما تساعد هذه المساحة على التزايد ، نهدم النظام نفسه . وعندما نصور الخروج على النظام ، بأنه خروج ضد الكبت ، بوصف الأخير فعلاً غير جائز، ويحد من حرية الفرد ، معنى ذلك أننا نصور الخروج على النظام ، بوصفه عملاً لمساحة المشروع ، ويصبح النظام نفسه بالتالي غير مشروع . وكذلك عندما نصور جماعات العنف ، بأنها تعاني من الكبت ، وبالتالي يصبح عنفها نتيجة الكبت ، لا نتيجة الثورة ضد انهيار نظام القيم ، يصبح الحل في مواجهة العنف هو إطلاق الغرائز .

تلك في تصورنا هي الخديعة ، لأننا بذلك نروج لصورة زائفة ، ونعادي قيم الأمة ، ونجعل من الأمة عدوة نفسها ، ونشعل حربا حول ثوابت الأمة ، رغم أنها اختيار الأمة ، وكأنها أمة غير راشدة ، تحتاج إلى الوصاية من وكلاء الغرب !!

عادات وتقاليـد

منذ بداية مشكلة التحديث ، يكثر الجدل حول العادات والتقاليد . وأغلب أنصار الحداثة ، يتكلمون عن العادات البالية ، والتقاليد المتخلفة . والرؤية السائدة لدى أصحاب التحديث والتنمية ، أن المجتمع لن يتقدم إذا حافظ على عاداته وتقاليده . فالتنمية تواجه مشكلة مهمة ، وهى أن التقاليد تعيق عملية التنمية . وبالتالي فإن «تعليم» الحداثة ، رهن بالتخلص من التقاليد والعادات «البالية» .

وهذه الرؤية من وكلاء الغرب الثقافيين ، قاصرة عن فهم الدلالات الاجتماعية للعادات والتقاليد . فهى ليس أشياء من الماضى ، تتميز بالتخلف . والدخول إلى المستقبل ، ليست عملاً انقطاعياً عن الماضى ، بحيث يصبح التخلي عما يميز الماضى ، أحد أدوات الدخول فى المستقبل . وتلك النظرة المعادية للعادات والتقاليد الموروثة ، أو لمعظمها ، نابعة من نظرة شكلية وظاهرية ، تسود بين وكلاء الغرب الثقافيين ، وأيضاً بين وكلاء التراث الجموديين ، فكلاهما ينظر للعادات والتقاليد بوصفها قالباً سلوكياً ، يحاول وكلاء الغرب التخلص منه ، ويحاول وكلاء التراث الحفاظ عليه .

هذه النظرة ، تجعل من التقاليد ممارسات سلوكية نمطية ، إما نصفها بالتخلف ، وإما بالقداسة ، وكلاهما نظرة قاصرة عن فهم الدلالة الاجتماعية . ولذلك نتصور أن وضع العادات والتقاليد فى سياقها ، أمر مهم

من أجل محاولة تحديد موقف منها، وكيفية التعامل معها. والعادات والتقاليد حسب اسمها نفسه، هي ممارسات «تعود» الناس عليها، و«قلد» بعضهم بعضها فيها. أى أنها ممارسات، حدثت فى ماضى ما، لا نعرفه على وجه الدقة، وتم سرىان تكرارها من شخص لآخر، حتى أصبحت «عادة» أو «تقليدًا».

والخطأ الذى نقع فيه، أن نتصور أن تقليد السلف، يعنى انحصارًا فى الماضى، يجب التخلص منه، أو أن نزن أن تقليد السلف، له من القداسة أن نجعله مستمرا حفاظا على تراثنا ومقدساتنا. والواقع أن هذا الرؤى، لا تقوم على فهم حقيقى للعادات والتقاليد، بقدر ما تعبر عن صراع راهن، حول التراث والمقدسات. ففى ظننا، أن محاولة تزج العادات والتقاليد، هى محاولة لفك روابط الحاضر بالماضى، حتى يمكن بناء الحاضر على أسس ليست من الماضى. وهو ما نسميه بالتغريب، وفيه إغرابٌ وإغتراب عن ثوابت الماضى ومقدساته، وإلحاق بالأمّة لمقدسات مجتمّع آخر، وهو الغرب. وحتى تتم هذه العملية، يلصق بالعادات والتقاليد وصف أنها «بالية»، أى قديمة، ومعنى ذلك أنها ليست حاضرة ولا مستقبلية، ويصبح الحراك إلى الأمام، رهناً بترك القديم «البالى»، الذى فقد دوره. والذى يعد عائقاً أمام التحرك للأمام.

لذلك، فإن وكلاء الجمود التراثى، يميلون إلى التمسك بالقديم كما هو، دون محاولة للفهم أو المراجعة، وفى ذلك رد على الإغراب والإغتراب، بالتأكيد على التراثية والتمسك بالماضى. مما يجعل الماضى قوالب، نحارب بها أية محاولة لإخراجنا من هويتنا، وأية محاولة لتغيير «الأصول» التى يبنى عليها مستقبلنا. والتمسك بالماضى كما هو، أمر غير واقعى، لأن الماضى كان فاعلا ومفهوما فى سياقه، فإذا تغير السياق أصبح لقوالب الماضى معنى جديد، حتى مع تكرارها بنفس شكلها وهيئتها.

المراد من ذلك، أن نزع العادات والتقاليد، فصلٌ للحاضر عن الماضي، ونزع للمقدس والأصول، مما يفضى إلى تفكيك المجتمع وضياح هويته. أما النزوع للماضى والتمسك به بوصفه قوالب مقدسة غير قابلة للتغيير، فيجعل الماضى قيذا على الحاضر، ومانعاً للتطور الطبيعى التلقائى نحو المستقبل.

بهذا، فإن وكلاء التغريب، يدفعون الأمة بعيداً عن أصولها، ووكلاء الجمود يجعلون أصول الأمة عائقاً أمام تطورها. والتغريب يدفع للجمود، والجمود يدفع لتبرير التغريب، والسدى يؤدى إلى تبرير مزيد من الجمود. فهى دائرة، تحدث بالفعل فى واقعنا الراهن.

وتحرير المسألة، يحتاج أولاً للفهم. فإذا كان السلف قد «اعتاد» عادات وتقاليد معينة، فالسؤال الأساسى المهم، هو لماذا؟ لماذا تعود الناس على ممارسة ما، وأصبحت تقليداً ينتقل من جيل لآخر؟

ونتصور أن أى جماعة، تواجه مشكلات الحياة، وقضايا تماسكها، ومصيرها، والحفاظ على أمنها، إلى غير ذلك من الأمور الحياتية. ولذلك، تضع الجماعة لنفسها نظاماً، يحدد المفضل لديها، والمرغوب، والمقدس، وغيرها. ومن النظام، تستطيع الجماعة تحديد مسارها ومصيرها فى الاتجاه الذى تختاره. ويصبح «النظام» هو الأداة الأساسية للحفاظ على وجود الجماعة وتماسكها، كذلك الأداة الرئيسية لتحقيق الهدف الذى تسير نحوه الجماعة، وتحقيق سعادتها وغاياتها.

ولعل كل جماعة بشرية، قد فعلت ذلك، فالنظام الاجتماعى، من أقدم أشكال النظم فى تاريخ البشرية. وهو جملة الآليات والإجراءات والسلوكيات، التى تتفق عليها الجماعة لتحقيق ما تريد. وبهذا يصبح النظام السائد فى جماعة ما، نتاج اختيارين، اختيار للهدف المرجو، واختيار للوسيلة المحققة للهدف.

والعادات والتقاليد، هما جزء أصيل من النظام الاجتماعي، والعرف السائد. فهما سلوكيات، اتفق الجميع عليها، وأقرت بوصفها مرغوبًا فيها، ثم جرى استمرارها وتكرارها تلقائيًا. وهذه الأنماط، جزء من نظام العرف ونظام الأخلاق. فالجماعة لها نظامها وقانونها، ولكنها ليست رسمية مثل الدولة، بل عرفية، لأن عبادها هو الاتفاق الجمعي، ودستورها شفهي، وآلياتها تلقائية وعفوية.

وعندما نحاول أن نفهم العادات والتقاليد، علينا أن نفهمها، من خلال دورها ووظيفتها. فليس صحيحًا أن العادات والتقاليد، هي آليات انتقلت بشكل آلي، وأصبحت عائقًا أمام المستقبل، بل الصحيح أنها آليات متفق عليها من الجماعة، لها أهداف ووظائف محددة. والاتفاق على «العادة» أو «التقاليد»، اتفاق على أهمية تحقيق الهدف، والوظيفة المرجوة، وأيضًا على تحقيق الهدف والوظيفة من خلال آلية محددة.

لذلك، فالفهم السليم للعادات والتقاليد، يبدأ من خلال تحديد أهدافها ووظائفها. وبعد ذلك فهم آلياتها، وعلاقة هذه الآلية بالهدف منها. ثم فهم السياق الذي حددت فيه الآليات، ودلالة ذلك. وبالتالي، نستطيع أن نقارن بين السياق الماضي، والسياق الحاضر، لنعرف دلالة الآلية المستخدمة، ومدى نفعها في السياق الحالي، مقارنة بنفعها السابق.

من ذلك، نحدد أولاً الهدف، لأنه اختيار الجماعة ومقدساتها، ثم نحاول فهم الأدوات المستخدمة لتحقيقه، وهي العادات والتقاليد. وقد نجد أن الأدوات بالية، أي أنها آلية صالحة في سياق مضى، وغير صالحة في سياق حالي. أما الهدف، فهو في الأغلب الأعم، من القيم العليا، والمقدسات، وبذلك فهو صالح عبر الزمان، لأنه اختيار الجماعة نفسها. وبالتالي فهو اختيار مستمر.

بالطبع، فإن أية قيمة عليا، تختارها الأمة، يمكن أن تغيرها أو تتنازل عنها، وتتبنى غيرها، شريطة أن يكون الاختيار والقرار، من اتفاق وإجماع الأمة. فهي صاحبة الحق، ومالكة الشرعية، ومصدر سلطة الإقرار والإيمان والاعتقاد بالمقدسات والثواب. ولكن ما دامت الجماعة، أو الأمة، تحتفظ بمقدساتها، واتفاقها، أو إجماعها عليها، فإن الهدف والوظيفة المرجوة من العادات والتقاليد، تظل ثابتة.

والحقيقة، أن الحديث عن مشكلة في العادات والتقاليد، هو حديث عن مشكلات التأخر والتخلف. فالأصل هو أن الجماعة «تبتكر» آليات حياتها تجاه أهدافها، ثم تطور هذه الآليات تلقائيا من عصر لآخر، ومن جيل لآخر، عندما تدعو الضرورة لذلك. فتبقى القداسة للهدف، لا للوسيلة. ولكن عندما تمر الأمة بحال تأخر وتخلف، فإن التطور التلقائي يتعثر، وتتجه الجماعات إلى الحفاظ على عاداتها وتقاليدها كما هي، الهدف والوسيلة معًا؛ لأن الجماعة لا تحقق إنجازات جديدة، ولا تتطور، وبالتالي فإنها تصبح منتجة لوضعها الراهن المتدهور.

فالتأخر هنا، هو الذى جعل بعض الآليات، المسماة عادات وتقاليد، بالية من حيث إنها وسائل قديمة لتحقيق هدف مقدس، لم يتم تطويرها وتغييرها، لتلائم الظروف الراهنة. لذلك، تغير السياق المحيط بالجماعة، دون تغير أساليب حياتها، وآليات تحقيقها للمقدس. معنى ذلك أن التأخر والتخلف، هو في التحليل الأخير، تأخر حركة «التجديد» في الأمة عن مواكبة التغيرات الجارية في الظروف الحياتية داخليا وخارجيا، مما يجعل التغير المحيط بالجماعة أو الأمة، أسبق من قدرة الأمة على ملاحقته وتجاوزه والتكيف معه.

بهذا نستطيع أن نحدد المشكلة التى نواجهها الآن، فهي «تأخر» عملية

التطور التلقائي العفوي للعادات والتقاليد، لتواكب العصر وملابساته وظروفه ومتغيراته . وذلك التأخر، هو نتاج لتراجع قدرة الجماعة على الحراك والتطوير والإبداع ، وخلل في آليات حركتها، ودوافع تحركها . وبذلك ، فإن المشكلة ليست في العادات والتقاليد على الإطلاق، والمشكلة بالتالي ليست في وظائف هذه العادات والتقاليد، وليست في الأهداف النهائية، والمبادئ المقدسة ، ولكنها في آليات تحقيق هذه الأهداف ، والالتزام بالمبادئ المقدسة .

معنى ذلك ، أن موقف وكلاء الغرب ، تهديد للعادات والتقاليد بما فيها من آلية وهدف . وموقف وكلاء الجمود، هو حفاظ على الهدف المقدس ، وتكريس للتأخر عن التطور . وهو ما يجعلنا في حاجة ماسة للخروج من هذه الدائرة ، بفعل النهضة ، وهى إنفاض وبعث وإحياء . أى إنفاض الهدف ، والمبدأ ، من خلال تحقيقه في وسائل وآليات أكثر تقدما ، تلائم العصر وأدواته وظروفه وملابساته ، وتحقيق أهداف الأمة في أفضل صورة أى في صورة أكثر تطورا وتقدما ، عما حدث في الماضي ، وعما يحدث الآن .

والإنفاض هنا ، هو إعادة الحيوية والحراك ، للجماعة والأمة ، لتتفاعل مع العصر، وتبتكر آليات جديدة للحياة ، حتى تحقق بها أهدافها العليا ، وبالتالي تبتكر عادات وتقاليد جديدة ، تلائم العصر، وتحقق المقدس ، فتصبح العادات والتقاليد أداة للتقدم ، ووسيلة للحفاظ عليه .

الحجاب: أزمة اتفاق

أثارت العديد من الحركات الإسلامية ، قضية ارتداء الحجاب . وفي مواجهة ذلك ، قدم مفكرو العلمانية ، اعتراضات حادة . ثم بدأت بعض الحركات الإسلامية الأكثر تشدداً ، تنادى بارتداء النقاب . وتحولت القضية إلى ساحة حرب ، ومعركة يحاول كل طرف فيها الانتصار على الآخر . حتى بات واضحاً ، أننا بصدد لحظة نحصى فيها المحجبات والمنقبات والسافرات ، حتى نعرف حجم كل تيار سياسى .

ولعل المستلفت للنظر ، أن مظهر المرأة تحول في أحيان كثيرة إلى عمل سياسى . فحشد المحجبات في أى تظاهر ، أحد أوجه الإثبات ، لقوة التيار الإسلامى . لدرجة أن قوى العلمانية ، أصبحت تهتم بمحاربة ظاهرة الحجاب . وإذا كانت فرنسا تناقش مسألة ارتداء الطالبات للحجاب ، فإن القاهرة المعز تناقش أيضاً هذه الظاهرة ، من منطلق أن سيادة حجاب الطالبات جزء من الدعم المعنوى الجماهيرى للتيار الإسلامى ، وبالتالي فهى ظاهرة تواجه الحكم ، وتقلل من سيادته ضمناً .

أما النقاب ، فقد أصبح واحداً من علامات التمييز بين الحركات الإسلامية . فالجماعات المتشددة ، وجماعات العنف ، تميل أكثر إلى التأكيد على أهمية النقاب . فى حين أن الجماعات المعتدلة ، تميل لرفض النقاب ، والتأكيد على الحجاب . حتى أصبح مظهر المرأة ، أحد أهم العلامات التى تميز الحركات الإسلامية بعضها عن بعض .

وعلى مساحة الجماهير، فإن أشكال الحجاب تنوعت، لدرجة أظهرت نمطاً تقليدياً للحجاب، يميز المتزمين، ويميز المتممين للحركات الإسلامية المعتدلة، في مواجهة أنماط أخرى غير تقليدية ومتنوعة، ومتغيرة، تميز في الغالب الجمهور بكل تفضيلاته وإبداعاته واختياراته الخاصة.

وإذا كنا بصدد رصد الصورة الكاملة، فغير المحجبات أيضاً، بينهن اختلاف وتنوع. فالسائد لدى المرأة غير المحجبة، نمط من الزى الغربى، تختار منه ما يلائمها، مما جعل الشائع زياً له ملامحه الخاصة، يميل إلى المظهر الوقور، والتقليدية، والبعد عن الغرابة. ولكن قطاعاً ما، يميل إلى الزى الغربى، بكل موضاته الغربية، ومنه قطاع يميل للملابس البعيدة عن الوقار، والأميل للإثارة.

ورصد مساحات كل نمط من الملابس أمر غير متاح، ولكن الواقع يؤكد أن مساحة الحجاب، يسود فيها الحجاب، وعلى هامشها النقاب. ومساحة السفور يسود فيها الزى التقليدى الوقور وعلى هامشها الزى الغريب والمبالغ في الإثارة. وليس في ذلك ما يدعو للغرابة، لأن ما يسود في مجتمعاتنا، هو أقرب إلى الوسطية، دون إفراط (النقاب) أو تفريط (الإثارة). مما يجعل السائد تعبيرا عن المزاج العام، والقيم السائدة، برغم أن السائد في حد ذاته، أصابه التنوع لحد ليس بقليل.

ومع هذه الأنماط، نجد زى المرأة الشعبية، والمرأة الريفية، وكلاهما يضرب بجذوره في القدم، ويؤكد التوارث والاستمرار. والزى الشعبى والريفى، أميل للحجاب إلا قليلاً، وأميل للزى التقليدى (المقتبس عن الغرب) إلا كثيراً. وليس توفيقاً بين أكثر من نمط، بل هو أصل في حد ذاته.

ومع ألوان الطيف، نستطيع أن نلمح صراع الثقافى والسياسى، وصراع

الوافد مع الموروث . مما يجعلنا نرصد ظاهرة ملابس المرأة، باعتبارها مرآة تعكس واقع الأمة، وتحول إشكاليات قيمها إلى أنماط ومحاولات ظاهرة . فما نلمحه من تباين، يؤكد أننا بصدد حالة «نقاش» بين الوافد والموروث، بين التغريب والإحياء الحضارى . وتلك الحالة، باعثة على القلق والاضطراب، لأنها حالة تسبق الاتفاق، وتسبق اتخاذ القرار . فملابس المرأة، فى ظنى، تعبير عن حالة أمة فى مفترق الطرق، تحاول أن تجرب الطرق، ولكنها لم تختار طريقاً بعد .

وما يجعلنا نرى فى اختلاف ملابس المرأة، حيرة أمة، أن التنوع الشديد، الناتج من سيادة أكثر من نمط، هو فى الواقع أمر غير عادى . ففى كل مجتمع، هناك تنوع داخل نمط واحد، أو أكثر من نمط، فى حالة وجود أعراق، أو ثقافات فرعية . ولكن تنوع الأنماط لدرجة أن المرأة تختار النمط الذى تريده، دون أن يكون ذلك تعبيراً عن جماعة فرعية، يعنى أن هناك «أنماطاً» معروضة على المجتمع، ويحاول أن يختار بينها .

ونتصور أن تلك الأنماط هى؛ النمط الذاتى، ويظهر فى ملابس المرأة الريفية والشعبية، وهى نتاج الماضى، وموصولة به . والنمط الإحيائى، ويظهر فى الحجاب والنقاب، وهو محاولة لتجديد النمط التراثى فى ثوب وأثواب جديدة . والنمط الحديث، يظهر فيما شاع من الزى الغربى، وفيه قدر كبير من الاختيار والانتقاء، بدرجة تجعله لا يعكس الواقع الغربى، بل يعكس زياً غربياً فى مناخ مغاير ومزاج خاص . والنمط التغريبى، ويظهر فى محاولة نقل الزى الغربى كما هو، والأخذ عنه دون انتقاء، فيعكس الزى فى النهاية قيماً مغايرة لقيمنا .

تلك هى اختيارات الناس، فالغالب فى هذه الأنماط أنها اختيارات من الأفراد والجماعات . ولكن القضية تأخذ بعداً آخر، بسبب الصراع الحاصل

بين التيار العلماني الغربي، والتيار الإسلامي الإحيائي. والتيار العلماني يساند النمط الحديث والتغريبي، والتيار الإسلامي يساند النمط التراثي والإحيائي. مما يجعل الفجوة بين كلا الفئتين تتزايد، لصالح التمييز بينهما، وضد أشكال التداخل بينهما.

والصراع في جوهره سياسي، لأن كل فريق ينافس الآخر في تمثيل الأمة، وقيادة حركتها. وبالتالي، فالقضية تكتسب بعدا هاما، في الحشد والتعبئة، لأن ملابس المرأة ظاهرة يمكن رصدها بالعين المجردة. وبالتالي، فكلما زادت الاختيارات نحو نمط ما، كان ذلك تأكيدا لقوة فريق على حساب الآخر. والسياسي هنا، يتغلب على الاجتماعي، فما يخص الملابس هو في واقعه أمر اجتماعي، وحياتي، وقيمي، قبل أن يكون سياسيا. ولكن الظروف الراهنة، جعلت الأمر يبدو سياسيا في المقام الأول.

ومن جانب وكلاء الغرب، فالمطروح في الخطاب المعلن، هو قدر من الحداثة وقدر من الحرية. فمن حيث البداية، فإن صورة الحجاب والنقاب، وأيضا صورة الزى الشعبي، في خطاب التحديث الغربي، أنها أشكال للتخلف والتأخر. حيث بات واضحا، أن الخطاب المتغرب، يربط بين حجاب الرأس، وحجاب العقل، وكأن الأول مفض إلى الثاني، وتلك مغالطة صارخة.

أما الجانب الآخر من الخطاب التغريبي، فيعتمد على مقولة الحرية، أي حرية أن تلبس المرأة ما تشاء. وأن أية محاولة للانتقاص من هذه الحرية، هي فرض للرأى بالإكراه والقوة، مما يعني في ذلك أشكالا من السلطة الدينية، والكهنوتية، والحكم الإلهي. وهكذا نصل إلى ذروة إشكاليات العلاقة بين الدين والسياسة، فيعود الحجاب ليصبح قضية تتعلق بكيان الدولة، والاختيار بين الدولة العلمانية، والدولة الإسلامية.

وأهم المشكلات التي تثار في الخطاب العلماني، أنه يعتبر الحجاب تخلفاً، وبالتالي ينادى بنزع حجاب المرأة، لأن سفرورها طريق للتقدم. ومن هنا، يصبح الحجاب خارج دائرة ممارسة الحرية، لأنه تخلف، ولا حرية في ممارسة التخلف. وعلى نفس هذا المعنى، فإن الخطاب العلماني يؤكد أن زى المرأة الشعبية جزء من مظاهر البدائية والتأخر. ولأن الريف متخلف، وكذلك المناطق الشعبية، فزى المرأة متخلف أيضاً. ومن هنا، تصبح الحداثة اختياراً فوق الحرية. اختياراً يفرض علينا التخلي عن الزى الشعبى والحجاب، وبالطبع النقاب، لأنها مظاهر للتأخر.

وبعد ذلك، فإن الخطاب العلماني يناقش قضية حرية المرأة في اختيار الزى الذي تريده. وتصبح الحرية اختياراً لزي محدود، فهي بهذا المعنى ليست حرية. والحقيقة أن خطاب وكلاء الغرب، في معظم قضاياها، يعرف الاختيارات الشعبية والتراثية، بوصفها مظاهر للتخلف، لذلك فإن نطاق الحرية يبدأ بعد التخلص من مظاهر التخلف، مما يعنى أن اختيار التراث، وإحياء التراث، ليس داخل دائرة ممارسة الحرية!!

على الجانب الآخر، نجد أن بعض التيارات الإسلامية، أو شرائح منها، صورت حجاب المرأة بوصفه جزءاً من النظام العام، مما يوحى بأنه قانون. وبرغم أن انتشار الحجاب في الحركات الإسلامية، قائم على الإقناع والتربية والتجنيد، فإن مجمل الخطاب الموجه ضد التغريب، يؤكد على عدم حرية «التغريب» في ديار أمة العرب والمسلمين، مما يجعل السفور وافداً، لا يجوز أن يمارس حريته داخل ديارنا.

فهل هي أزمة حرية؟! في ظني أن الحادث بين الناس، وفي مختلف الشعوب، يأخذ مساراً محدداً. فالزى، كغيره من مظاهر الحياة، اختيار يسود بين الناس، يعبر عنهم، وعن ظروفهم، وعن المناخ السائد في

مكانهم ، ويعبر أيضا عن قيمهم وأفكارهم . فهو إذن اختيار، ولكنه اختيار أمة ، فهو ممارسة للحرية ، ولكن باتفاق الأمة . فالحاصل أن نمطاً من الزى يسود بين أبناء الأمة ، فيحدث الاتفاق ، ويصبح الزى ملائماً ، ومعبراً عن الأمة وطباعها وقيمها .

وعندما يحدث الاتفاق ، فإن تنوعات كثيرة تظهر ، فالزى يميز بين الوظائف ، والطبقات ، والدرجات والثقافات الفرعية . وتلك التنويعات ، لا تجعل نمط الزى مختلطاً ، بل هى التى تجعل للزى نمطاً ، لأن النمط هو الشكل السائد بين التنويعات المختلفة .

واقع الحال فى أمتنا ، يؤكد أننا بصدد حالة خاصة ، حالة انفك فيها عقد اتفاق الأمة ، ودخلت عليها متغيرات دخيلة ، وظهر بين أبنائها أفكار عديدة غير متجانسة . لذلك ، فزى المرأة ، يفضح حال التفكك ، فتختفى سيادة نمط ، لتظهر أنماط لا علاقة لها ببعضها ببعض .

وبالتالى ، نتصور أننا فى مرحلة ما قبل الاتفاق ، فالخروج من حالة التفكك الحضارى ، والدخول فى مرحلة النهضة ، يتواكب معها الاتفاق على ثوابت الأمة وقيمها ، ثم التعبير عن هذه الثوابت وتلك القيم ، فى أشكال جديدة ومتطورة تلائم العصر ، وتعبر عن مرحلة جديدة .

والاتفاق على الزى ، تأكيد للقيم ، وتحديد لنمط الحياة والعلاقات . وبالتالى هو عملية تفاعلية تحدث تلقائياً بين الناس أنفسهم ، ويصعب فى الكثير من الأحيان أن نلاحظها . فالقضية لن تكون ، حجاباً ينزع تحت دعوى التحديث ، ولن تكون حجاباً يفرض بالقانون ، بل ستكون اختيارات متتالية ، تمارس فيها المرأة حرية الاختيار ، ويمارس المجموع حرية تحديد التفضيلات ، وتدرجياً يتم فصل غير المرغوب والتأكيد على المرغوب . فهى ممارسة جماعية للحرية ، وليست ممارسة فردية . فالجماعة تختار نمط حياتها ،

بكل السريعات، والتعدد والثناء المرغوب، الذى يشكل فى النهاية النمط العام السائد، والأنماط الفرعية.

أليس هذا ما يحدث الآن؟! أظن ذلك. فمن الواضح أن أنماط الزى السائد، تفرز على هامشها الأكثر بعدًا عن المألوف، وتهمش أنماطًا من الزى، وتزداد مساحة التشابه من الزى، ويبدو ذلك وكأنه مرحلة اتفاق على النمط العام، وقبول الأنماط الفرعية.

والمهم فى ظنى، أن تختار الأمة وتمارس حريتها، وتترك لها المساحة كاملة، حتى تمارس حرية الاختيار الجماعى. لأن فرض زى بالقوة أو بالقانون، ينبع من جمود تراثى، يدافع عن التراث، دون أن ينهض به، وفى ذلك إفراط. والدعوة للحرية الفردية بلا حدود، هو خروج عن التراث، وتفكيك للأمة، وفى ذلك تفريط. والحل النهضوى، هو اتفاق الأمة بحريتها الكاملة، عما يعبر عنها، وفى ذلك وسطية.

أزمة المرأة: الحقيقة والوهم

في الآونة الأخيرة، أصبح معروضاً على أمتنا أن تناقش وضع المرأة، حقوقها وواجباتها. وخاصة مع المؤتمر الدولي للسكان (القاهرة ١٩٩٤)، ومؤتمر المرأة الدولي، (بكين ١٩٩٥)، أصبحت القضية على جدول الأعمال الدولي. والوقائع «الدولية» للقضية تثير العديد من علامات الاستفهام. لأن موضوع حقوق المرأة، صار الموضوع الرئيسي في معظم الوثائق الدولية، مما جعل وضع المرأة، يقنن دولياً، وتوضع له شروط ومعالم مفروضة على الجميع. كذلك فإن حقوق المرأة أصبحت أحد الشروط المهمة، في قواعد عمل المنظمات الدولية. مما يجعلنا نقول، إن حقوق المرأة، هي أحد شروط الانضمام للمجتمع الدولي، والنظام العالمي الجديد.

تواكب مع هذا، اهتمام مفرط من قبل مؤسسات التمويل بقضايا المرأة، فأصبح المتاح من تمويل لأية مشروعات خاصة بوضع المرأة، يحتل مكانة بارزة على جدول أعمال التمويل الغربي لمؤسسات المجتمع المدني في العالم الثالث، وبخاصة العالم العربي والإسلامي. وبهذا تحتل القضية مكانة بارزة، مع قضايا حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، والديمقراطية، لتشكل القضايا الأربع معاً، أولويات التمويل الغربي، ومصدر الدعم السخي.

تلك الأوضاع تكسب قضية أو قضايا المرأة بعدا سياسيا، نتصور أنه لا يمكن قبوله كأمر عاى. فوضع المرأة فى أى مجتمع، يدخل ضمن خصوصيات هذا المجتمع، لأنه يختص أولاً بالأسرة والزواج والإنجاب، وما حولها من مفاهيم دينية واجتماعية وحضارية. وبالتالي فالقضية تخص فى المقام الأول، جملة القيم المنظمة لحياة شعب من الشعوب.

وعندما يصبح وضع المرأة فى مجتمع ما، وما يشمل ذلك من قوانين ونظم خاصة بالأسرة والزواج، ضمن بنود التعاقد الدولى، المنظم للسياسات الدولية، والعلاقات بين الدول، فإن الأمر يبدو للمدقق وكأنه تجاوز للمعقول، وتطاول على الممكن. لأن القيم الاجتماعية فى كل أمة، خاصة من خصوصيتها، ولا يفترض أن للآخرين علاقة بذلك. فما بالنا، وتلك القيم أصبحت محل تفاوض دولى. فهل من المعقول أن نقبل أن تكون قيمنا الاجتماعية خاضعة لشروط دولية، لها علاقة بموقف الآخرين منا؟ والأهم أن نبحث عن سبب ذلك، فلماذا تصبح أوضاع المرأة محددة لشروط الاقتراض الدولى؟

إن وقائع محاولة تنظيم العالم تحت هيمنة دولية، غربية فى أساسها، أمريكية فى صدارتها، تؤكد أن المقصود من النظام العالمى الجديد، هو توحيد نمط العالم، على غرار قيم الغرب. ولذلك فإن الغرب، ممثلاً فى دوله، ومؤسساته الدولية، وأهمه المتحدة، يختار بعض القضايا التى يبدأ بها عملية تغريب العالم، وتوحيد نمطه، وسحق حضاراته المغايرة للنموذج الغربى. ومن هذا المنطلق، أصبح توحيد شروط التجارة الخارجية، والمعروفة باسم الجات، مثله مثل توحيد أوضاع المرأة، والمعروفة باسم حقوق المرأة. فكلها فى النهاية، دستور دولى، أفرزته الحضارة الغربية، وتحاول القوة الأمريكية الأوربية، فرضه على العالم، وكأنه دستور إنسانى، يصلح للجميع. لذلك

تحولت قضية حقوق المرأة إلى قضية سياسية، وأصبح الامتناع عن حضور مؤتمر المرأة الدولي، أو معارضة مواعيده جذريا خروجاً على الإجماع الدولي يهدد الدولة المعارضة بإخراجها من حظيرة النظام العالمى الجديد ووضعها ضمن فئة «الخوارج» الدوليين. فمن الملاحظ أن قوى الهيمنة الغربية، تضع قوائم للدول الخارجة على النظام الدولي المفروض، وتصبح هذه الدول معرضة لعمليات تأديب دولي، وتحت مظلة من شرعية دولية مزعومة. ودول الخوارج، هى بالطبع دول إرهابية، وعلى قوائم الإرهاب، باعتبار أن ذلك وسيلة لتجريمها دولياً، ثم فرض العقوبات عليها.

وتأسيس قضية المرأة بهذه الصورة، يعنى أهمية خاصة للمفاهيم الخاصة بالمرأة، على جدول أعمال تغريب العالم. وهى فى الواقع، أحد الاختيارات من بين بدائل، ولكن تزايد أهميتها يرتبط فى الواقع بمدى جذرية هذه المسألة. فالحديث عن المرأة، عندما يلمس الكثير من جوانب الحياة، وقيم الحضارة، ويتعرض بالتالى للأسرة والزواج والإنجاب، بوصفها جوانب للتكوين الاجتماعى الأساسى، يصبح موضوع المرأة وسيلة جيدة للملازمة جانب مهم من مقدسات الحياة، وصلب القيم التى تبنى عليها الحضارات.

ولذلك سنجد أن موقف الحكومات العربية، فى مؤتمر المرأة، كان موقفاً محافظاً على أية حال، رغم أن غالبية الحكومات اهتمت بإظهار قبولها للسياق العام. وحتى منظمو المؤتمر، والمتسידون عليه، أظهروا قدراً من المرونة تجاه تحفظات «الآخرين». كذلك فإن الفاتيكانيكان، أظهر بوضوح أن العلمانية الغربية، المراد فرضها على العالم، ليست تعبيراً دقيقاً عن جملة الحضارة الغربية، وخاصة بالنسبة للمكون المسيحى.

وما حدث فى الواقع، يؤكد أن الأمر قد لمس المقدسات، مما جعل بعض

ممثلى الحكومات العربية، ذات التوجهات المتحالفة مع الغرب، يقدمون خطاباً فى مؤتمر المرأة، هو فى بعض مفرداته، أقرب للخطاب الإسلامى، الراض للهيمنة الغربية، والمعتر بثوابت ومقدسات الأمة. وتلك المفردات، التى ظهرت فى الخطاب الحكومى، ليست كثيرة الظهور فى خطاب الحكومات لشعوبها. نعى بذلك، أن الأمر مس المقدسات، مما جعل الدفاع عن المقدس يفرض نفسه على معظم الخطابات، بدرجات مختلفة، وحتى وإن كان ذلك غريباً على صاحب الخطاب نفسه.

على صعيد آخر، فإن وكلاء الغرب، من أبناء أمة العرب والمسلمين، أضافوا لخطابهم تحفظات، ولكن بدرجات أقل، وظهر أنهم الأكثر قرباً من المنظومة الغربية، ومع ذلك لهم تحفظات على الغرب والشاذ فيها، الذى لم يتعوده حتى وكلاء الغرب.

فى هذا السياق، الملبد بغيوم التطاول على مقدسات الأمة، والملىء بسحب الهيمنة والتغريب، كيف نفهم أزمة المرأة ومشكلة حريتها؟! بل كيف يتاح لنا أن نهض بالأمة كلها رجالاً ونساء؟!

أظن أن فى «أزمة» المرأة العربية والمسلمة، الكثير مما هو مفتعل. فبداية، غريب علينا أن نفهم أن المرأة محرومة من الحرية، بفعل طغيان الرجل. وكان الرجل قد سلب من المرأة حريتها؛ لأن هذا التصور يفترض وجود صراع بين فئة أو شريحة فى المجتمع ضد أخرى، أى الرجال ضد النساء. ولا أتصور أن هذا جائز فى أمتنا، لأننا نعرف أن الأسرة هى النواة. وأن الرجل والمرأة، بصفة اختلافهما، هما عضوان فى جسد الأسرة، يفترض تكاملها.

والأسرة فى التحليل الأخير، هى بناء أساسى فى الأمة، ومركز ثقل لقيمها الاجتماعية والدينية. وبالتالي، فالمعايير لا يفرضها الرجل على المرأة بل هى معايير فى الأسرة أساساً؛ على الرجل أن يدير الأسرة بناء عليها، وعلى المرأة أن

تعلمها للأجيال القادمة . بهذا المعنى ، فإن أى مفهوم خاطئ عن المرأة ، يوجد فى الأسرة ، ويستمر من خلالها ، ومن خلال تبنى الرجل والمرأة معاً لهذا المفهوم .

ومعنى هذا ، أن معايير السلوك ، ونظام الحياة ، هى جزء من الرؤية السائدة لدى الجميع . فهى ليست من الرجل ضد المرأة ، وبالتالى - وهو الأهم - هى ليست معايير من التراث والتاريخ ضد المرأة . فافتراض عداوة الرجل للمرأة ، لا يقل غرابة عن افتراض عداوة تقاليد الأمة للمرأة ؛ ليس فقط لأن المرأة ، هى مصدر نقل الوعى الجمعى بالتقاليد ، وبالتالى هى مصدر إعادة إنتاج التقاليد ، ولكن أيضاً لأن التقاليد هى إفراز الأمة من خلال الجماعات والأسر ، وبالتالى فهى إفراز اجتماعى يخرج من الأمة رجالها ونساءها .

والأفضل أن نتكلم عما يعترى الأمة من جمود وتراجع وتخلف ، وكلها علامات سلبية ، على توجه يعتريه الكثير من التراجع ، ويعرقل التقدم والنهضة . معنى ذلك ، أن الأمة عندما تتراجع عن التقدم ، توظف تقاليدها ومعاييرها سلبياً ، وتميل للجمود ، والالتزام بالشكل ، وتتوقف عن إبداع وتطوير وسائل وأنماط جديدة للحياة . فى هذا المناخ ، نتصور تدهور وضع الأسرة ، وعدم فاعلية نظم الحياة الاجتماعية ، فيما يخص الزواج أو غيره . والحالة الاجتماعية المتدهورة ، تصيب الجميع رجالاً ونساءً ، أطفالاً وشيوخاً ، وليس صحيحاً ، بالنسبة لنا ، أنها تصيب المرأة وتنصب عليها وحدها

وفى مناخ التدهور الذى نعيشه ، نتصور أن كل أوضاعنا متراجعة ، وأن علينا أن نخرج من هذا التراجع ، ونتصور أن قيمنا أصابها الجمود ، فأصبحنا نتمسك بالتقاليد دون أن تطورها ، ذلك التمسك الذى من شأنه أن يبطئ فعل القيمة نفسها ، ويعيق تحقيق غايتها النهائية . وبالتالى فالمرأة مثل

الرجل، مثل الأمة، تعاني من هذا الوضع. ولكن الحديث عن حرية المرأة وحقوقها، يبنى على فرض مغاير، فهو يعنى ضمناً تحرير المرأة من الأمة، بوصف الأخيرة تقهر الأولى.

إذن، فإن ما يقدم لنا حول حقوق المرأة وحريتها، قائم أساساً على عدد من المفروض نظنها وهمية. والأخطر من ذلك، أن هذه الفروض تعمل على تفكيك الأمة، وتدمير مقدساتها، وتطرح تصوراً تغلب عليه الفردية، ذلك التصور الذى يسمح بوجود فئة الرجال، وفئة النساء. ثم تدور عملية الحوار حول الحقوق، لتتجاوز حدود المقدسات نفسها.

والغالب أننا بذلك، نحاول معالجة أوضاع، ليست حقيقية فى سياق حياتنا. فالنظر المتغرب لواقعنا يفضى بتصورات خاطئة، ثم نحاول وضع حلول أكثر خطأ. ولعل ذلك يدفعنا أن جوهر الأزمة، ونظن أن الأصل فيها، فى الوقت الراهن، ومنذ مطلع القرن العشرين أو قبله، كان مع بداية الحداثة، وظهور الأنماط الغربية، مما ولد قضية نظنها أحد أهم أزماننا، وهى قضية تغريب المرأة، إن صح التعبير. ونعنى بذلك، أن قبول الأمة لبعض أشكال الحداثة ووسائلها، كان رهنا ومازال، بمجريات الحياة اليومية، وسير العمل، ووسائل وطرائق المهن. ورغم سريان تلك الأنماط فى حياتنا، إلا أن إدماج المرأة فى هذا الأمر، كان هو الأزمة الحقيقية. ويبدو أن المجتمع تصرف بوصف المرأة «حرماً» وأنها موطن العرض والشرف، فكان قبول إدماج المرأة فيما يجرى من تحديث، موضع تراجع، مما ولد أشكالاً من الاختلاف فى المدى المتاح للرجل للتعرض للحداثة، ومدى المتاح للمرأة.

وهذا الخوف على «المرأة» بوصفها أكثر تعرضاً لخطر الحداثة، وبوصفها موضعاً للدفاع عن العرض، ومسئولية حمايتها على الرجل، هذا الخوف جعل تغير وضع المرأة لا يواكب تغير وضع الرجل. لذلك، فإن أوضاع

المرأة، في كثير من الأحيان، كانت تعبر عن مرحلة ما قبل التحديث وما قبل التغريب . في حين أن أوضاع الرجل، كانت تعبر عن الحداثة في الحياة العملية، وما قبلها في الحياة الخاصة . وبهذا المعنى، فإن الأسرة، ككيان متكامل، كانت ولا تزال - أهم معاقل القيم الموروثة، وأكثر بنايات المجتمع المحافظة على الأصالة .

والصورة في عمومها، هي مزيج من الجمود التراثي، وطوفان التغريب . ومن هذه الصورة نسج وكلاء الغرب قضية المرأة، التي هي في الواقع، حديث حول أهمية إكمال تغريب المجتمع، من خلال تغريب المرأة . لأن تغريب المرأة، يعنى تغريب الأسرة، والأهم أنه يعنى تغريب وكيل الأمة القائم بالتنشئة الاجتماعية، والمسئول عن نقل قيم الأمة، ووعيتها الجمعى من جيل لآخر، نعنى بذلك الأم .

الحرية المفروضة والقضايا المفروضة

المعروض في تصورات النخبة المثقفة المنتمية لحضارة الغرب، يلخص أزمت حياتنا الاجتماعية والثقافية، في جمود وتخلف يعاني منه المجتمع، يمنع الحرية ويحرم من الحقوق. ولذلك فإن وكلاء الغرب، يدعون إلى تحرير المجتمع من القيود المتخلفة التي تفرض نفسها، وتسحب حرية الإنسان العادى. تلك صورة فى ظنى تحتاج إلى مراجعة، لأنها تؤكد على «منع» الحرية. وبالطبع فإن تفسيرات وكلاء الغرب، تؤكد أن «المنع» نتاج التخلف، أو نتاج حركات الإسلام السياسى.

والمراجعة تدفعنا إلى تحرير المسألة، فالمنع يحتاج إلى سلطة تمنع حقاً أو ممارسة ما. وبهذا فإن هناك فئة أو جماعة أو الناس كلهم، محرومين من ممارسة الحرية، رغم أن تلك الممارسة مطلوبة ومرغوبة منهم. والمنع هنا، من الجمود، ومن الحركات الإسلامية، معنى ذلك أن فى تصور وكلاء الغرب، أن منع الحرية حادث بسبب جمود داخل الناس أنفسهم، وبسبب حركات تمارس سلطة على الناس.

وكلا الفرضين غريب وشاذ، فالجمود حسب تصوره، هو تمسك مُفرط وغير مُجدد بالتقاليد والأعراف، وبالتالي فهو فعل اجتماعى من الناس أنفسهم. وبالتالي فهو موقف، وإن كان به سلبية، إلا أنه اختيار من

الناس ، وبالتالي فهو قاعدة وعرف ، يختارها الناس ، ويمارسونها ، وفي ذلك «حرية» لا منع للحرية .

أما الحركات الإسلامية ، فهي في صف المعارضة على أحسن الظنون ، أو هي في الواقع في خانة التصفية والاستبعاد ، والمعرض على الجميع التعاون للقضاء عليها . والحالة الأمنية الراهنة ، تجعل تلك الحركات الإسلامية متهمًا دون انتظار لأي إثبات إيجابى أو سلبى . معنى ذلك أن ممارسة الحركات الإسلامية لأية سلطة على الناس ، هو افتراض في غير محله . بالطبع يستثنى من ذلك ، أية مواقف استخدمت فيها جماعات العنف أساليب عنيفة ، لفرض رأيها تجاه الآخرين . وإن كانت هذه المواقف في النهاية ، محددة التأثير ، لا تتجاوز حيا صغيرًا ، أو جماعة ما . المقصود من هذا ، أن استخدام السلطة من قبل حركة أو جماعة ، لحرمان الناس من الحرية ، افتراض لم يحدث حتى الآن .

ويمكن أن نضيف لذلك ، ما يطرحه وكلاء الغرب من نقد لرجال الدين ، باعتبارهم سببًا في نشر القيم المتخلفة ، أو انتشار الجمود ، وبالتالي حرمان الناس من الحرية . والحقيقة أن دور رجل الدين ، ودور الواعظ ، قد يكون فعل اجتهاد وتجديد ، وقد يكون فعل جمود وتراجع . وفي كل الحالات ، فإن اللجوء لرجل الدين ، والأخذ بنصائحه ، واتباع أفكاره ، لا يبنى على سلطة تمارس من طرف على آخر ، ولكن على اقتناع متبادل ، واختيار أساسى ، يؤكد التزام الطرفين المتحاورين بالثوابت والمقدسات .

ما نعينه من كل ذلك ، أننا بصدد حرية مرفوضة ، لا حرية ممنوعة . فعدم ممارسة بعض أنماط الحرية ، هو اختيار ، قبل أن يكون بسبب سلطة تمارس من طرف على آخر . والحرية المرفوضة ، هي في نفس الوقت الحرية التى ينادى بها وكلاء الغرب ، وهى أيضا الحرية التى ينادى بها وكلاء المشروع

الحضارى الإسلامى ، وتلك هى الأزمة . فالحرية المرفوضة ، نتاج التمسك بالثواب ، ونتاج الجمود معًا . فما ينادى به وكلاء الغرب من حريات تتجاوز الثواب والمقدس ، يعد حرية مرفوضة من الأمة ، ولكن استخدام آليات الجمود ، يحرم الأمة ، من أهم حرياتها وهى حرية الاجتهاد والتجديد ، المفضية لتحقيق النهضة .

فمن يمنع حرية الاجتهاد والتجديد؟! برغم تعدد الأسباب ، فإن التأخر فى حد ذاته ، يعنى نوعًا من الثبات فى غير موضعه ، ويعنى أيضًا فقدان آليات التطور . وبالتالي فإن جزءًا من الجمود سببه الحالة الحضارية التى نمر بها . أما الجانب الآخر للجمود ، وهو الأكثر أهمية ، فيظهر فى كون الجمود فى حد ذاته آلية لرفض الحرية التى يراد فرضها على الأمة . وبالتالي ، فمن يمنع الاجتهاد والتجديد ، بوصفها أهم حريات الأمة المتقدمة والناهضة ، هم وكلاء الغرب أنفسهم ، وعملية التغريب نفسها .

ففى حياتنا المعاصرة ، وخلال قرنٍ من الزمان على الأقل ، وبرغم تأخرنا وتخلفنا ، إلا أننا نشهد ظاهرة شديدة الأهمية فى حياتنا ، وهى ظاهرة صدمة التغريب . وهى ليست الصدمة الحضارية المصاحبة للحملة الفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر ، ولكنها الصدمة المتتالية التى تحدث منذ بداية التغريب فى القرن التاسع عشر ، وما زالت مستمرة حتى الآن ، وتتزايد مع تزايد التغريب .

تلك الصدمة التى نعنيها ، هى اللحظة الفاصلة بين حياة تنتمى للتراث بفطرتها ، وحياة يدخلها الوافد من خارجها ، ودون أن ينبع منها . نقصد بهذا حياة الإنسان العادى ، الذى يعيش فى بيئة من تراثه وأخلاقه وقيمه ، وبها ثوابته ومقدساته ، وبالتالي فهى بيئة منظمة ولها قواعدها ، وتسير الحياة فيها

بشكل فطرى طبيعى . وغالبا ما تكون هذه البيئة غير متقدمة ، ومتأخرة ، باعتبار أن هذا هو حالنا العام .

ثم ينتقل الإنسان العادى ، من الأمان ، إلى المخاوف . ينتقل إلى عالم جديد بقدر أو آخر ، عالم به وافد جديد ، ليس من قيمنا ونظامنا ، وبالتالي فهو فكرة وممارسة وعمل ، لم يتحوّلا بعد إلى نظام حياة مستقر . كذلك فإن فى الوافد ، أشياء غريبة عنا ، ليست منا ، ولم نحدد موقفنا منها ، ولم نقيمها . ومع هذا ، فإن الوافد يحمل معه ، الصفة الحديثة ، والتعليم ، والمهنة . وبالتالي فهو وافد يلزم التعامل معه لضرورات الحياة ، ومن هنا تظهر الصدمة .

الصدمة التى تنتج عنها الهزيمة الداخلية الكاملة ، ومن الهزيمة تكونت جماعة وكلاء الغرب . وهى نفسها الصدمة ، التى فجرت آليات الجمود والمحافظة والتقليدية ، ومنها تعايش العديد من البشر مع الوافد من خلال المحافظة والتقليدية . وهى نفس الصدمة التى فجرت الحركات الإسلامية ، لأن هذه الحركات ليس فرقا تختلف سياسيا عن الحاكم ، شأن الحركات والمذاهب فى التاريخ الإسلامى ، ولكنها حركات تختلف مع إجمالى المنظومة الوافدة ، وتناصر المنظومة التراثية . ومن الصدمة ، أيضا ، تولد العنف ، عنف يولد فى بيئة تحاصر قيم التراث ، فتبادلها هذه القيم رفضا برفض .

حدثت هذه الصدمة ، لدى ابن الفلاح البسيط ، عندما ذهب إلى المدينة . وحدثت لدى من دخل التعليم وكان أول من فى أسرته يتعلم . ومن انتقل من الريف للمدينة ، ومن انتقل من الحى الشعبى للحى الراقى . صدمات متلاحقة ، تعرض لها الآلاف من أبناء الأمة . فالحدثات كما يسمونها ، والتغريب كما نسميه ، فرض ملامحه فى جزء من حياتنا ، وجزء من أرضنا .

وبهذا كان للتغريب جغرافية ، تجعله ظاهرا فى مناطق وأماكن ومواضع ،

عن غيرها. وأصبح الانتقال من حيز التراث إلى حيز التغريب، يمثل صدمة، تتبعها ردود فعل متباينة.

في حيز التغريب المفروض، تفرض قيم جديدة، وأفكار جديدة، وتواجه هذه القيم والأفكار بالرفض، ففي حيز التغريب تعرض الحرية بلا حدود، الحرية على النمط الغربي، وترفض هذه الحرية. وتلك هي الحقيقة المهمة، فالحرية التي نبكى عليها في جزء أصيل منها، حرية مفروضة ومفروضة. وليست حقاً للناس، هناك من يمنعهم عنهم.

لذلك، فالعودة لحيز التراث، وملاحظة ما يجري فيه، تضيف أبعاداً هامة. فداخل حيز التراث، هناك مشكلة الخوف من الجديد، التي تحرم من التجديد والاجتهاد، وتلك هي مشكلة الجمود الأصلية. ولكن الحرية الغربية وقضاياها المفروضة، ليس لها وجود في حيز التراث.

نعني بذلك، أن نذهب للقرية مثلاً، ونلاحظ ما يجري. ففي القرية لا توجد مشكلة حول عمل المرأة خارج المنزل، أو دورها داخله، بل إن الصورة المتاحة تجعل من كل نساء القرية، ربات منزل، وتجعل منهن سيدات عاملات، في آن واحد. وفي داخل القرية أيضاً، لا نجد مشكلة الاختلاط، وخروج المرأة للشارع. ففي القرية تجد حياة منظمة طبقاً لقواعدها وثوابتها ومقدساتها.

إما في المدينة، وداخل حيز التغريب، فهناك قضايا مفروضة عن ملابس المرأة وحريتها، وعملها، ودورها. وهناك مساحات للحرية متروكة، دون نظام يتبع من الناس، وقواعد تعبر عنهم. ولذلك في حيز التغريب، وعندما تحدث الصدمة لأبناء التراث، ترفض القيم المفروضة، وترفض الحرية المفروضة.

وفي المدينة، لا نظن أننا بصدد حيز للتغريب، وسلوك بلا ضابط. بل

ستجد أن تكون المدينة، وفئة المتعلمين، وممارسة مهارات الحداثة، قد أدى في النهاية إلى نمط من الحياة، يأخذ من الوافد، أساليب الصنائع، وممارسات المهنة، ومهاراتها، ويترك الباقي، ويعيد تنظيم حياته، حسب قيمه ومفاهيمه وعاداته. وحتى تقليد الغرب في الملابس مثلاً، لم يتبعه تقليد للحريات، وضياح لمعانٍ أساسية مثل الأسرة والزواج وغيرهما.

لهذا، فإن الحرية الهادمة للأسرة، والحرية المتعدية على المقدسات الدينية، والحرية المتجاوزة للحرمانات، كلها أشكال مرفوضة، وليست ممنوعة. والكثير من القضايا التي نناقشها الآن، هي قضايا مرفوضة، وليست مشكلات طبيعية في حياتنا. لذلك نجد بعض القضايا مطروحة بين المثقفين، وليست معاشة بين أبناء المدينة، ولا أثر لها داخل الحى الشعبى وداخل القرى.

والأهم أن ندرك آلية التطور، أن نستفيد من الحضارات الأخرى، ونكون آلياتنا الخاصة للنهضة. مما يعنى تطوير أساليب للتقدم، من خلال قيمنا وثوابتنا ومقدساتنا، وبالتالي نستطيع أن نعلم ونربى الأمة على طريق تقدمها، دون تجربة الصدمة المكونة للأزمات المفتعلة، والمسببة لقدر أكبر من الجمود، يعطل فعل النهضة.

مصالح مقدسة

في سياق الرأسمالية ، والسوق الحر تثار قضية المصلحة الفردية ، ويتشابك ذلك مع الحرية الفردية . والمقصود من ذلك ، أن ممارسة الحرية الفردية ، هي الأساس الذي تبنى عليه قواعد السوق الحرة والليبرالية ، حيث إن هذه الحرية ، هي التي تولد الإبداع والتنافس والإنجاز ، وبالتالي يتحقق التقدم ، وفي هذا التصور ، تصبح حرية كل فرد ، مستقلة عن حريات الآخرين ، وتسمح بقدر من التنافس يعترف بتعارض مصالح الأفراد . وكأن التعارض بين مصالح الأفراد ، يدفع لمزيد من الجهد ، والتنافس الذي لا يخلو من الصراع . وعلى أساس ذلك ، يتحقق السباق المحموم ، الذي يجعل الجميع يكافح لتحقيق مصلحته ، والانتصار لنفعه الخاص . وهذا التصور ، يبنى على فكرة البقاء للأصلح ، ومعناها أن من يفشل في الحفاظ على مصلحته ، لا يستحق البقاء ، أما الأصلح فهو من يستطيع تحقيق مصلحة ، متجاوزا مصالح الآخرين .

وهذا التصور الرأسمالي ، والليبرالي ، يرتبط في ذهن أصحابه والمنادين به ، بتحرير الفرد من كل القيود ، لأن ذلك في ظنهم هو أهم دعائم إطلاق طاقات المجتمع ، وبالتالي تحقيق التقدم . مما يدفع وكلاء الفكرة الغربية ، للنظر لأي تنظيم اجتماعي ، أو أية قواعد ومعايير تحد من حرية الفرد ، باعتبارها منافية لتحقيق التقدم ، ومعيقة لإحداث التنمية .

وبهذا المعنى ، فإن التوجه نحو إحداث التقدم الغربى ، وإعادة إنتاجه ، يعتمد على نشر فكر وقيم ترتبط بالحرية المطلقة للفرد ، وخاصة الأصلح . وهو ما يعنى - فى التحليل الأخير - حرية المنتج والصانع ، وحرية الغنى ، وحرية الحركة فى السوق ، وتشكيل السلوك الاستهلاكى ، وبالتالي حرية توظيف الغنى بكل مظاهره ، وتبرير استخدام المال ، لأنه ناتج عن الجهد الفردى .

تلك التصورات تعتمد فى أساسها على فهم خاص للمصلحة . فالتصور الغربى للمصلحة الفردية ، يعتمد على كونها مقدار ما يحققه الفرد لنفسه من نفع . فهى فى جوهرها نفعية مادية ، حيث تصبح المصلحة فى تحقيق المنافع المادية المباشرة . بهذا ، فإن الحرية الفردية ، هى حرية الفرد فى تحقيق النفع المادى لنفسه ، مادام ذاك معتمدا على جهده وقدرته ، أيا كانت الآثار المترتبة على تحقيق هذا النفع ، ومدى تعارضها مع المنافع التى يريد الآخرون تحقيقها لأنفسهم ، حيث إن الغلبة لمن يستطيع ويقدر ، ولا تجريم له مهما طالت منافسته للآخرين فى منافعهم ، فالبقاء للأصلح ، والأصلح هو الأقدر على تحقيق ما يريده لنفسه . فالصلاح هنا ، هو قدرة وإمكانية ، والمصلحة هى منفعة مادية مباشرة .

لذلك ، فإن محاولة إقامة نظام السوق الحرة ، والليبرالية ، فى أرجاء الأمة العربية والإسلامية ، هو فى الواقع نشر لقيم تحتاج منا للمراجعة . فمثلا عندما تنادى الحكومة المصرية بالانفتاح الاقتصادى فى السبعينيات ، ثم بالإصلاح الاقتصادى فى الثمانينيات والتسعينيات ، فإن ذلك فى ظننا أمر يحتاج إلى أن نتوقف عنده طويلاً . فالموقف الاقتصادى للحكومة المصرية ، يميل لاعتماد شعارات براقة ، تعطى إيجاءتها الخاصة . فالانفتاح يعنى الخروج من الانغلاق ، والأخير سلبى حسب معناه اللغوى السائد . ثم إن

الإصلاح يعنى تعديلاً فى أمر أصابة العطب . وهو معنى أيضاً له إيجابياته فى اللغة . ولكن كلاً من الانفتاح والإصلاح ، لا يعنى إلا تطبيق نظام السوق الحرة . والملاحظ أن الحكومة المصرية ، لم تحاول وضع تصور لها المباشر ، وإعلان شعارات السوق الحرة ، والحرية الفردية ، والبقاء للأصلح . والأغلب أن الحكومات الموالية للخط الغربى ، تطرح التصورات الغربية من خلال تعبيرات مبهمه ، متجنبه بذلك الدخول فى جدل حول الفكرة نفسها .

لذلك ، يسود تقديم جدول أعمال النظام الحاكم ، من خلال شعارات مختزلة ، وتقدم وعدها بإصلاح الحال . ولأن الأحوال الراهنة متردية ، لذلك يصبح الإصلاح أمراً مرغوباً فيه . ولكن جملة تصور النظام عن الإصلاح وتحقيق التقدم والرخاء ، ليس إلا إستيراداً للنموذج الغربى . والحكومات العربية ، لا تميل فى أغلبها إلى إعلان انتباهها للمنظومة الغربية ، لأن فى ذلك صداماً مباشراً مع قيم الأمة وأعرافها . والأغلب أن تلجأ الحكومات إلى تطبيق أنظمة ومشروعات وقوانين ، تحقق النموذج الغربى ، دون أن تعلن عن ذلك بشكل مباشر . والنتيجة فى النهاية واحدة ، فأيا كانت الشعارات المطروحة ، فإن المنفذ فى أرض الواقع ، هو نظام مفروض بقوة القانون والأمن . وهذا النظام «يفرض» على الأمة سلوكاً ، ونمطاً حياتياً محدداً . معنى ذلك ، أن فرض النظام المتعارض مع قيم الأمة ، سيؤدى فى النهاية : إما إلى الفوضى الناشئة عن وجود نظامين ، أحدهما أصلى فى الأمة ، والآخر مفروض عليها ، وإما إلى سحق النموذج الأصلى ، بعد أن أصبح عرفياً ، لا يعبر عنه فى قوانين ونظم الحياة .

بهذا المعنى ، فإن الإصلاح الاقتصادى ، يفرض على الأمة ، نظام السوق الحرة ، بكل قيمة ، التى تصور الحرية الفردية ، بوصفها الطريق لتحقيق المنافع المادية ، بدون أية حدود من الآخرين . وتبقى حدود الحرية الفردية ،

كما فى النظم الغربفة؁ مرهونة بالدولة . وهو أمر مهم؁ لأن الحرية فى كل نظام غير مطلقة . وفى النظام الغربى فإن حرية الأفراد مطلقة تجاه بعضهم البعض؁ ولكنها محددة تجاه الدولة . حىث تصبح الدولة الممثل الوحيد للمصلحة العامة؁ أى النفع المادى العام . وبالتالى تطلق حرية الأفراد؁ من خلال التزامهم بتحقيق النفع المادى للدولة؁ والذى يمكنها من القيام بدورها؁ وتأكفد قوتها . وكأن الفرد مطلق الحرية من تحقيق المكاسب المالية؁ مهما كان أثر ذلك فى الآخرين؁ ما دام يدفع الضرائب عن هذه المكاسب للدولة .

وإذا حاولنا أن نرى أثر الإصلاح الاقتصادى على أمتنا؁ والمقصود منه السوق الحرة؁ والاقتصاد الرأسمالى؁ سنلمح الكثير من الانطباعات السائدة لدينا؁ الكاشفة عن أمور هامة فى منظومة حياتنا . فهناك انطباعات سائدة؁ يصف الاستهلاكية بالسلبية؁ وتصور سائد عن الثراء السريع والفاحش؁ يصفهما بالسلبية . وشك واضح لدى العامة؁ تجاه تضخم الشروات . وغضب مكتوم؁ من مظاهر الثراء ونقد حاد لأوجه إنفاق الأثرياء لثرواتهم . والبعض قد يفسر ذلك بالحقْد من الفقراء تجاه الأغنياء . ويالها من تهمة ظالمة؁ تحاول تمرير قيم مستوردة؁ هى بالنسبة لنا فاسدة .

والأصل فى القضية؁ أن فكرة المصلحة لدينا؁ لها معانٍ مختلفة عما هو سائدة فى الغرب . فالمصلحة تعنى تحقيق الصالح؁ الذى هو قيمة فى حد ذاته؁ ونفع نافع؁ أى أن النفع والمصلحة هما تعبيران ذوا معنى ومضمون إنسانى وأخلاقى . فالمصلحة ليست نفعاً مادياً؁ بل هى نفع اجتماعى وإنسانى؁ والمادة فيها؁ والمال فيها؁ إنما هما وسيلة لتحقيق النفع الاجتماعى والإنسانى؁ وليس غاية فى حد ذاتها . ولذلك؁ فإن المنافع المادية؁ تصنف إلى درجات؁ منها الأساسى والضرورى؁ ومنها غير الأساسى؁ ومنها الترفى .

والمقصود أن الماديات ، تعرف بوظيفتها ، فتكتسب أهمية كلما كانت أساسية ، وتقل أهميتها عندما تكون غير أساسية ، ثم تتحول إلى قيمة سلبية تمامًا ، عندما تكون الماديات داخل دائرة الإسراف والسفه .

وفي ضوء هذا المعنى الاجتماعي للمصلحة ، تصبح المصلحة هي غاية للاجتماع البشرى ، ومرهون بالجماعة الكبيرة أو الصغيرة ، تحقيق مصالحها ، التي هي عماد اجتماعها . ولأن المصالح ، هي نفع إنسانى ، يفيد الاجتماع ، والعمران ، فإنها أهداف يتم صياغتها من خلال قيم الأمة ، وعلى أساس تحقيق المقدسات . فالمصلحة هنا ، هي ترجمة وإفعال لمقدسات الأمة ، من قيم وأفكار ، في حياتها . وبالتالي فالمصالح ، هي جملة المنافع الاجتماعية العامة التي يراد تحقيقها ، وعليها يتم حساب وتقدير مصلحة عن أخرى ، وهكذا .

ومصلحة الفرد في هذا التصور ، جزء أصيل من مصلحة الجماعة ، والأخيرة جزء أصيل من مصلحة الأمة . والمقصود أن مصالح الأمة ، تترجم المشترك بين مصالح الجماعات ، وتوفق بينها ، وتنسق بينها . أما مصلحة الفرد . فهي مكونة في مصلحة الجماعة ، والجماعة إما كيان كبير عام ، وإما كيان صغير مثل الأسرة . بهذا تصبح مسئولية الفرد ، أن يمارس دوره لتحقيق مصلحة الجماعة ، ومن ثم مصلحة الأمة ، وهو بذلك يحقق مصلحته ، التي لا تنفصل ولا تتعارض مع المصالح العامة التي يتمنى لها .

وفي هذا التصور يصبح للحرية معنى مختلف ، فالحرية هنا هي ممارسة اتخاذ القرار ، وهي المساحة التي يتمتع بها الفرد ، تحقيقا لمسئوليته العامة وهي في النهاية حرية ، ولكنها ليست حرية متجاوزة لمصالح الآخرين . فالمقصود في حالة المصالح كما في أمتنا ، أن دور الفرد يتبلور في ممارسة حرية الحركة والاختيار ، من أجل تحقيق المصلحة العامة ، وفيها مصلحته ، وعليه أيضا أن يحافظ على مصالح الآخرين .

وفي التصور العربي الإسلامي ، تصبح المصالح رهناً بشوايت الأمة ومقدساتها ، وكذلك تصبح المصالح هى تحقيقا للعام يقضى لتحقيق الخاص . وهى عكس التصور الغربى ، الذى يطلق المصلحة الفردية ، ويسمح بتعارض المصالح ، ويحافظ على مصلحة الدولة فقط . ففى الفهم الغربى مصلحة الدولة تفوق وتسود على مصالح الأفراد ، وفى الفهم العربى مصلحة الأمة تفوق وتسود على مصالح الأفراد ، وعلى مصالح الدولة أيضا . فالحد النهائى للمصلحة فى الغرب هو مصلحة المؤسسة الحاكمة ، أما لدى العرب والمسلمين فالحد النهائى للمصلحة هو ثوابت الأمة وقيمها العليا ، أى مصالحها .

بهذا المعنى ، يصبح التقدم الاقتصادى ، ممارسة لأدوار الفرد والجماعات ، فى نطاق حرية النشاط ، المعبر عن مقدار الجهد والإمكانات المتاحة ، دون أى قيد على التمييز ولا على التفاوت ، ولكن التوجه العام للنشاط الاقتصادى ، يتجه نحو تحقيق المصالح العامة ، والنفع العام ، وتحقيق ذلك يؤدى الى تحقيق مصلحة الفرد ، ويكسب الشرعية لما يحققه من مكاسب .

فممارسة الحرية فى النهاية ، هى مساحة متروكة للفرد يختار فيها كما شاء ، حتى يحقق أهدافه وغاياته وما يتمناه . وفى التصور الغربى ، فإن المساحة المتروكة للفرد ، يستخدمها لنفعه المادى ، لأنه غاية وجوده ، مادام لا يتعدى على مصلحة الدولة . وفى التصور العربى ، فإن الفرد يستخدم مساحة حريته ، لتحقيق النفع العام ، لأنه غاية وجوده ، ومنه يحل له النفع الخاص ويتحقق ، ويكتسب المكانة الرفيعة .

نعنى بذلك ، أن القضية ليست فى الحرية ، لأن لكل حرية حدوداً ولكن القضية فى الهدف النهائى السائد لدى جماعة ما . وكل جماعة تنظم داخل أهداف تعبر عنها ، وتمارس الحرية فى ضوء هذه الأهداف .

فالمصالح ، هى غايات يتم الاتفاق عليها ، وتسود بين أبناء المجتمع ، ويسمح للجميع بممارسة الحرية ، فى ضوء المتفق عليه من المصالح المشروعة .

القضية إذن ، فى أن المصالح تتباين بين الشعوب والأمم . وفى الغرب ، فإن المصالح المادية مشروعة كغاية نهائية ، ترتب على أساسها المصالح الفرعية . أما لدينا فإن المصالح المقدسة هى الغاية النهائية ، وترتب عليها المصالح الصغرى للجماعات . وفى الغرب ، فإن مصلحة الدولة تسود ، ثم مصالح الأفراد المادية ، ولدينا فإن مصلحة الأمة تسود ثم مصالح الجماعات ، أما الدولة والفرد فإن مصالحهما ضمنية داخل مصالح الأمة والجماعات ، والحرية الحققة ، أن تمارس الأمة العربية والإسلامية ، حقها فى تحقيق مصالحها المقدسة .

(٤)

القداسة والسلطة

- ☐ السلطة تنزع القداسة
- ☐ الدين : سلطة ، أم إجماع أمة؟
- ☐ ما المقدس ؟
- ☐ المقدس : حق القبول والرفض

السلطة تنزع القداسة

سيظل الحديث عن المقدس ، والثابت ، مثيراً للقلق والشكوك والهواجس . ففى ذهن البعض أن المقدس والثابت يعنى حدوداً تضرب حول الحرية ، وتنتهى فى النهاية إلى سحق للحريات ، ونزع لمساحة الحركة المتاحة للأفراد والجماعات . والحقيقة ، أننا فى كثير من الأحيان نرى الأوضاع فى صورتها السلبية لا الإيجابية ، وأيضاً يغلب علينا أحياناً ليس فقط رفض الصورة السلبية ، بل وأيضاً رفض الإيجابى منها . بمعنى أننا كثيراً ما نرفض تطوير الفكرة تجاه الإيجابى فيها ، ونميل للهجوم على الفكرة كلية . وربما ينتج ذلك من الخوف من الفكرة نفسها ، والإحساس بعدم السيطرة عليها ، وأن هناك قوى تسيطر على الفكرة بقوة ، ولها القدرة على توظيفها سلبياً .

نقصد من هذا ، أن النخبة المثقفة ، أو شريحة منها ، ترى أن الحديث عن المقدس ، سيؤدى إلى فرض سلطة على حرية ، الفكر والسلوك ، وبالتالي سوف تسحق حرية الفرد تماماً . والأغلب أن نجد هذا التصور لدى وكلاء الغرب ، حيث يغلب الظن لديهم ، بأن الحديث عن الثابت والمقدس فى التراث وتاريخ الأمة ، يؤدى إلى سحق حرية التفكير والسلوك والتصرف . والظن لدى هذه الفئة ، أن المقدس هو الفكرة التى من خلالها سوف تتحول جماعات العنف إلى سلطة مفروضة على الجميع ، تمنع بقوة السلاح ما لا توافق عليه .

والمهم هنا ، أن وكلاء الغرب يرون أن المقدس فكرة خارج سيطرتهم ، وخارج حدود تأثيرهم ، وبالتالي فإن القول بالمقدس والثابت ، يعطى الآخرين سلاحاً في مواجهة وكلاء الغرب ، والآخرين هنا هم جماعات الإسلام السياسى ، التى يظن وكلاء الغرب أنهم جماعات عنف ، لا تعرف إلا الإكراه والقسر والقهر .

ويقدم وكلاء الغرب مبرراتهم من خلال التأكيد على الأفكار الغربية أو المتطرفة التى تنادى بها بعض الجماعات . حيث تعتبر هذه الأفكار ذريعة لرفض المنظومة كلها ، والتشكيك فى وجود مساحة للمقدس والثابت ، واعتبار القول بالثوابت ، بلا سند ، وبلا مبرر . لذلك يميل وكلاء الغرب ، تحت مظلة ما يدعى بالفكر المستنير إلى بث الشكوك حول كل الثوابت ، بما فى ذلك تشويه التاريخ برمته ، وجعل كل الأصول الحضارية والدينية محل شك وتساؤل .

بهذا تتجه شرائح من النخبة المثقفة إلى هدم المعبد على الجميع ، دون أن تحاول تطوير الفكرة ، أو تجديدها ، لأنها تظن أن الحديث عن الخصوصية والثوابت والمقدسات ينفى وجودها . والمشكلة هنا ، أن التعبير السلبي عن التراث يتم تعميمه من جانب وكلاء الغرب ، ويرفض كل تعبير عن التراث حتى وإن كان إيجابياً ، تحت مظلة أن الاعتدال مؤامرة من أجل دعم التطرف والإرهاب .

والمشكلة الحقيقية فى وجود شرائح من النخبة ، أصبح لها قدر من السلطة والمكانة رغم أنها خارجة عن ثوابت الأمة وتراثها . معنى ذلك أنها أصبحت فى موقف معاد لثوابت الأمة ، لأن إعادة نشر المقدسات والثوابت فى نظام الحياة ، يؤدى إلى فقد هذه النخبة لمكانتها ووجودها . لذلك أصبح

في الحديث عن المقدس ، قدر كبير من صراع المصالح وصراع السلطة . لأن من يكتسب مكانته من خلال الدعوة للتغريب ، يفقدها إذا ما تم التأكيد على ثوابت الأمة ، التي يعادياها التغريب .

هذا المناخ في ظني ، يؤدي إلى تفاقم المشكلة لدى الأجيال الشابة خاصة . لأن الشباب المتمرد ، يرى أن هناك مقدسات مفروضة عليه ، وليست منه ، وهي أسس الحداثة والفكر الغربي . ولأن الحداثة المستوردة تستخدم السلطة في مواجهة الأمة وثوابتها أصبح الظن أن المواجهة يجب أن تكون من خلال امتلاك السلطة وفرض مقدسات الأمة من خلالها .

بهذا ، تكتمل دائرة لعبة السلطة ، فالتغريب مفروض بالسلطة ، والخوف من مقدسات الأمة تحت زعم أنها ستتحول لسلطة ، ومواجهة كل ذلك تميل لامتلاك السلطة بقوة السلاح . معنى ذلك ، أن التغريب وقيمه مفروض بالسلطة وهناك من يريد أن يفرض مقدسات الأمة بالسلطة .

والصورة تكتمل بدور الدولة ونظام الحكم ، فوكلاء الغرب يارسون السلطة ، وجماعات العنف تريد إحداث انقلاب لتمارس السلطة ، والحكم أيضا يحدد لنا مجال المسموح والممنوع بالسلطة . والحقيقة أن موقف نظام الحكم وأجهزة الدولة جدير بالملاحظة ، لأنه يفرض أيضا منظومة مقدسات . والغريب أن موقف الحكم تلفيقي لحد سافر ، حيث يفرض مجموعة من ثوابت النموذج الغربي ، مستمدة من وكلاء الغرب ، ومجموعة من ثوابت الأمة ، ويضع المجموعتين معاً ، بدون أدنى إحساس بها في ذلك من خلط وتلفيق ، ليس لهما أدنى معنى .

ولكن دور النظام ، يتهادى أيضا في فرض الرؤى والأفكار ، وتحديد الإيجابي والسلبي وبشكل انتقائي فج . لذلك نرى أن المساحة الإعلامية الرسمية ، ثبتت أفكاراً تضع لها قداسة ، وتعتبرها ثوابت ، بغض النظر عن

مصدر الفكرة ومدى إيمان الأمة به . فمثلا « التنمية » مفهوم أصبح له قداسة ، دون أن يتم إخراجه من داخل الأمة ، أو حتى دون أن يتم إقناع الأمة به . ولذلك نرى جماهير الأمة تقوم بدور المتفرج ، لا تقبل ولا ترفض ، وتسير فى حياتها حسبما شاءت و تترك مثل تلك الأمور للحكومة ، وكأنها لا تعنيها . والأمر لدى جهاز الحكم ، الذى يميل للطابع الإدارى العسكرى ، يأخذ مجراه من خلال انتقاء مفاهيم تدعم علاقاته الخارجية ، وتساعد على الحصول على الدعم الخارجى ، ثم تفرض هذه المفاهيم على الأمة ، بوصفها ثوابت النظام التى لا يجوز الخروج عليه .

فالكل الآن ، عليه أن يسير طبقا لخطة الإصلاح الاقتصادى ، وهو تعبير إيجابى ظاهريا ولكن دلالاته ومعانيه ، ومدى مطابقتها لأحلام الأمة وقيمها ، كلها أمور لا يتم مناقشتها أصلا .

نظن أن الصورة تكتمل عند هذا الحد ، مؤكدة نوع الأزمة التى نمر بها . فهى أزمة مقدس ، وأزمة سلطة ، وأزمة اختلاط المقدس بالسلطة . نعى بذلك أننا أمة تناقش مقدساتها على مستوى السلطة ، وتناقشها بحثا عنها وتناقش ممارسات السلطة ، ومقدسات هذه الممارسات . لذلك فنحن نمر بأزمة طاحنة .

فحالة السيولة التى نمر بها ، تجعلنا كمن فقد ملامحه ، ويبحث عن ملامح ثلاثمه وهو أمر يشير لمدى الانهيار الحادث فى بنائنا الحضارى والثقافى ، فالأمم لا تبحث عن ملامحها إلا عندما تنهار ، ويتفاقم الجدل حول الثوابت ، عندما يصبح حائز السلطة ، هو المخول له أن يعلن عن ثوابت الأمة ومقدساتها . وعندما يميز الحاكم لنفسه أن يحدد ملامح الأمة ، حسب اختياره ، لا حسب اختيار الأمة نفسها ، عندئذ تصبح المنازعة على السلطة ، هى الأداة الحقيقية لحسم الجدل حول مقدسات الأمة . فوكلاء

الغرب ، ينازعون النظام الحاكم ، حول أيهم أولى بالسلطة في مجال الثقافة والفكر. ووكلاء التراث ينازعون الحكم ووكلاء الغرب معا من أجل الدفاع عن قيم التراث ، والوعى التاريخي المتصل . ولذلك نلاحظ أن تزايد قوة وكلاء التراث ، وخاصة الفصائل العنيفة ، يؤدي إلى تضيق مساحة الاختلاف بين نظام الحكم ووكلاء الغرب ، لأن كليهما يرتقى في أحضان الخارج ، ويعتمد شرعيته من أصول غربية ، تحت دعاوى الحداثة والتقدم والتنمية .

والأزمة في ظني ، ليست من يفوز بالسلطة ، وليست فقط حول أية مقدسات سوف تنتصر : مقدسات الحداثة الغربية ، أم مقدسات النهضة العربية الإسلامية ؟ ! بل إن الأزمة تتعدى ذلك ، إلى سيادة مفهوم فرض المقدسات والثواب باستخدام السلطة . وأظن أن هذا التوجه ، هو المأزق الحقيقي الذي وصلنا له ، بسبب صراع السلطة ، وصراع الوافد والموروث .

فعندما تصبح المقدسات ، هي تلك الأفكار التي يحوزها مالك السلطة والقادر على فرضها بالقانون والسلاح ، عندئذ تتحول المقدسات إلى مجرد أدوات في يد سلطة تستخدمها وتستغلها من أجل فرض مكانتها ، ونشر أفكارها ، ونزع حرية الأمة بكاملها في اختيار مصيرها ومقدساتها . والسلطة في رأيي مفسدة للقداسة ، وفرض المقدس عن طريق السلطة ينزع القداسة عنه . فالأصل أن المقدسات والثواب ، هي قيم عليا ، ومبادئ عامة ، وأفكار مجردة ، تؤمن بها الأمة ، وتتعلق بها ، وتجذب فيها طريق التقدم والسعادة . ولذلك هي مقدسات ، لأنها تعبر عن الإيمان المطلق للأمة ، الذي يحوز اتفاقها ، وينال إجماعها . وهي مقدسات ، لأن الأمة تؤمن بأنها كذلك . فمن خلال إيمان الأمة ، واقتناعها ، تتولد ثوابت حضارتها ، التي

تظل حياتها، والتي تصبح معيار الحياة، ومعيار اختيار الحاكم، ومعيار شرعية الحكم.

ولكن، عندما تتحول المقدسات، إلى أفكار يعلنها الحاكم ويفرضها على الأمة، عندئذ تفقد هذه المقدسات قدسيتها، حتى ولو كانت مقدسات الأمة بالفعل.

أما إذا كان المفروض على الأمة ليس منها، فإن استخدام السلطة لن يجعل الوافد مقدسا، ولن يجعل غير المقدس، مقدسا. فالسلطة لا تولد ثوابت الأمة، والأهم أن السلطة يمكن أن تفسد ثوابت الأمة، وتنزع عنها القداسة، لأنها تحولها لأدوات تفرض على الأمة، وتستخدم للسيطرة عليها، والأصل أنها تنبع من الأمة، وتمثل معيارا تفرضه الأمة على السلطة. فالأمة، من خلال اتفاقها وإجماعها، هي المصدر الوحيد لتحديد المقدسات والثوابت، المصدر الذي لا تجوز منازعته.

الدين: سلطة، أم إجماع أمة؟

إذا كان لكل أمة ثوابتها ومقدساتها، فالدين هو العمود الفقري، والمحور الرئيسى، لهذه الثوابت وتلك المقدسات. وفي الحضارة العربية الإسلامية، يمثل الدين محورا مهماً في تشكيل منظومة الحضارة، وقيمها، وأفكارها ومعاييرها. وبهذا تصبح ثوابت الدين، وأصوله، هى جوهر مقدسات الأمة، والتي تتجمع وتتبلور حولها، بقية المقدسات الحضارية الأخرى. بهذا، وفي السياق العربى الإسلامى، نجد أن الدين أحد أهم مقدسات الأمة، ومبادئ الدين تمثل جزءاً رئيساً من القيم الثابتة للأمة.

وكون الدين من المقدسات، ليس اكتشاف، لأن الدين نفسه قائم على قداسة العقائد والأفكار والقيم. فكل دين، هو منظومة من المسلمات الأساسية، التى تحظى بالقداسة، أى بالثبات، ومنها تخرج الفروع، ويختم البناء بالتفسير والاجتهاد. ولكن فى الرؤية العلمانية، تثار مشكلات عديدة حول الدين بوصفه مقدساً. تلك المشكلات، التى تربط أحيانا بين قداسة المبادئ الدينية وبين نتائج سلبية، منها السلطوية، وربما التخلف.

لهذا، أصبح الجدل الدينى، فى أمتنا، يأخذ أبعاداً معقدة، ويتحول إلى حرب حقيقية. والجدل الدائر بين العلمانيين والإسلاميين، يشبه ساحة

الحرب ، فى أدواته ونتائجه . لذا أصبح لزاما علينا ، أن نفكك هذه الحرب ؛ ونكشف عن أبعادها الضمنية والصريحة . والبداية فى ظنى ، هى فكرة المقدس نفسها . فالطرح العلمانى الغربى ، يميل إلى التلميح إلى قداسة الدين بوصفها أحد معوقات الحرية والتقدم والتنمية . والحقيقة أن الهجوم ينصب فى جوهره حول القداسة ؛ لأن وكلاء الغرب ، يقدمون لنا القداسة ، بوصفها أداة سلطة وتسلط ورجعية وقمع وقهر . بمعنى أن القداسة تفهم لدى وكلاء الغرب ، بأنها سلطة يمارسها نفر من الناس ، يدعون القداسة لأنفسهم ، احتفاء بالدين ، ويمارسون قهرا على الآخرين ، وعلى حرية التفكير ، مما يؤدي إلى إيقاف فعل التفكير والإبداع ، وبالتالي إعاقة التقدم والتحديث .

والأمر لا يقف عند هذا الحد ، بل يتجاوز لطرح إشكالية تنطوى على العديد من المغالطات . فوكلاء الغرب يطرحون تساؤلهم عن يملك حق التفسير ، وبالتالي من يحدد الثابت من المتغير . وتتحول الحرب إلى إعادة تفسير لمجمل الدين ، بل مجمل التاريخ العربى الإسلامى برمته . وهنا نصبح بصدد عملية منظمة وواضحة لفك القداسة نفسها ، وإثارة الشكوك حول كل شئ ، والأمر عندما يبدأ بالتاريخ ، لينتهى بالدين ، مروراً بالهوية ، يصبح ضرباً لكل المنظومة الحضارية وثوابتها . لأنه يجعل الثابت متغيراً ، بل ومشكوكاً فيه أصلاً . والأهم من ذلك ، أن الغموض يثار حول انتماء الأمة نفسها ، حيث يصبح تاريخها بلا معنى . وكل هذا يحدث تحت دعوى أن هناك تفسيراً جديداً ، ورؤية جديدة ، يقدمها وكلاء الغرب ضد ادعاءات الإسلام السياسى .

لا يمكننا ، عند هذا الحد ، أن نتجاوز ما يحدث ، ولا يجوز أن نتصوره مجرد جدل يدور بين رؤى مختلفة . لأن ما يجرى على يد وكلاء الغرب ، هو نزاع

لكل قداسة، وهو إنكار لكل مقدس، وإلغاء لكل ثابت. ومعنى ذلك، أننا أمة لم تولد بعد، وأنا مجرد صفحة بيضاء، لم يكتب فيها حرف، أو بمعنى أدق، أننا صفحة سوداء، مليئة بالأخطاء والتراجعات، تحتاج لأن يزال كل ما بها من سواد، فتعاد من جديد بيضاء، ثم يكتب فيها وكلاء الغرب، سطوراً من جديد.

فماذا سيكتبون؟! هذا هو جوهر المشكلة، بل قل الحرب، لأن ما سيكتب، ليس إلا مقدسات جديدة، نعم، مقدسات الحضارة الغربية.

النزاع إذن حسب ظني، ليس نزاعاً حول القداسة في حد ذاتها. فليس صحيحاً أن الطرح العلماني يحاول أن يحررنا من سلطان قداسة تجربنا للتخلف، وليس صحيحاً أيضاً أن المشكلة تكمن في وجود القداسة وما تعنيه من قهر وسحق للحرية، بل الصحيح أن المشكلة تكمن في مقدسات الأمة العربية الإسلامية، التي لا توافق على مقدسات الحضارة الغربية، وقد تعادىها.

لذلك، فوكلاء الغرب يقومون بمهمة تفكيك مقدسات الأمة، من أجل إحلال مقدسات الحضارة الغربية بدلاً منها. وليس هذا مجرد تصور، بل هو الواقع، وما يحدث يفضحه. فلنأخذ مثلاً: فالخطاب العلماني الغربي، يرى أن الإسلام ليس ديناً ودولة، وأن التاريخ الإسلامي، ليس فيه منظومة الدين والدولة، بل فيه ممارسات متخلفة واستغلال للدين وغيرها. والحقيقة في رأي وكلاء الغرب، أن العلمانية تتفق مع الإسلام، وأن فصل الدين عن الدولة، وعن الدنيا، هو وسيلتنا في التقدم، لأن الخلط بينهما كان وسيلتنا للتخلف.

معنى ذلك، أن ما يقوم به وكلاء الغرب، هو نزع المقدس، وهو وحدانية

الدين والدنيا، وإحلال لمقدس آخر، وهو الفصل بين الدين والدنيا .
والمقدس الأول عربى إسلامى ، والمقدس الثانى غربى .

والأكثر أهمية من ذلك ، أن الهجوم على فصل الدين عن الدنيا ، والهجوم على العلمانية ، هو فى رأى وكلاء الغرب ، ليس فقط تخلفاً ، بل هو أيضاً ، أى خروج على القانون . معنى ذلك أن العلمانية أصبحت مقدساً ، ووكلاء الغرب يمثلون هذا المقدس ، وهم حماة .

وتتضح الصورة أكثر ، عندما يتحالف وكلاء الغرب ، مع نظام الحكم التابع ، ويستندون إلى أدواته فى البطش والقهر ، كما يتحالفون مع الغرب ، وأدواته فى الترغيب والترهيب ، ويصبح جملة هذا التحالف متجهاً إلى نزع قداسة وحدانية الدين والدنيا ، وفرض قداسة الفصل بين الدين والدنيا .

فالمشكلة ليست فى القداسة ، ولا فى استخدام السلطة ، بل المشكلة فى المقدس نفسه ، المشكلة فى مقدسات الأمة ، التى يراد لها الإبادة ، لصالح مقدسات الغرب الكونية كما يزعمون .

تلك الحرب تستنفر نفراً من الشباب ، وتجعل بعض المدافعين عن مقدسات الأمة ، يميلون للعنف ، ويؤكدون أن حماية المقدس ، لن تكن إلا باستخدام السلطة . فجماعات العنف ، قدمت صوراً للدين ، بلغت شأنها فى التطرف . فالتصورات التى تجعل حاكمية الدين مفضية لحاكمية الأمير ، وتلك التى تروج لفرض الدين بالسلطان ، وغيرها ، تؤدى فى النهاية إلى طرح تصور عن الدين ، كمقدس ، يخالف الدين ، ويخالف فكرة القداسة نفسها .

والمشكلة السائدة لدى جماعات العنف ، أنها تطرح تصورات تميل للإفراط ، والتشدد فى غير موضعه ، والتطرف فى الفكر والسلوك . وهذا

النموذج لا يعبر عن السائد لدى الناس ، لأنه نموذج متطرف ، والسائد لدينا هو الاعتدال ، والميل للوسطية ، التى هى سمة الأمة العربية الإسلامية .

أما على مستوى جماهير الأمة أنفسهم ، فنكتشف حقائق مهمة ، فلدى هذه الجماهير إيمان عميق بمقدساتها الدينية والحضارية . وهو إيمان لا يخلو من البساطة والفطرة ، كما لا يخلو من العمق والدراسة . بل إن فطرته فيها حدس وعمق متميزان . نعى بذلك ، أن السائد لدى الناس ، واضح ومحدد ، ليس فيه غموض ، وفيه وعى حقيقى بالثابت والمتغير .

كما يلاحظ أن الناس ، تعرف الثابت ، وتكشف أية محاولة للخروج عنه ، وتعرف حدود المقدس ، وتميل فى مجموعها إلى الاتزان والتوازن والإعتدال .

تلك الحقيقة نعى أن الناس أنفسهم - حسب تصورنا- تعرف الإفراط والتفريط ، فلا تميل للتشدد إلا فى موضعه ، ولا تميل لأية محاولات لتبديل مقدسات الأمة ، لذلك فإن محاولات وكلاء الغرب لا تجد صدى لديها ، ومحاولات الإسلام السياسى تحقق الإحياء الدينى والحضارى ، ولكن محاولات جماعات العنف ، يقف تأثيرها عند ما هو متفق عليه ، ويبتطل تأثيرها فيما هو شاذ وغير متفق عليه .

وبرغم ذلك ، فإن السائد دينيا لدى الأمة كلها ، يميل أحيانا للإفراط بقدر ضئيل ، أو التفريط بقدر أضال ، وقد يميل السائد لدى الناس إلى الخرافة بدرجة ، أو العقلانية بدرجة . بل إن جماع الصراعات التى تدور حول الناس ، يمكن أن تحتزل فى تحولات ما ، فى هذا الاتجاه أو ذاك .

ما نرمى له ، هو أن الأمة هى حاملة مقدساتها ، والدين منها . والأهم أن الدين متحقق بالأمة ، ومقدساته تحقق قداستها بالأمة . وثوابت الدين ، هى كذلك لأن الأمة فهمتها واتفقت عليها . وتحقق الدين فى الأمة وبها ، يعنى أن حاكمية الدين ، هى نتاج الإيمان به ، ونتاج إتباع مبادئه . فحاكمية

الدين ، تتحقق من خلال أمة تحكم الدين في أمورها ، فتصبح له الحاكمة .
والنزاع حول المقدس في الدين ، نزاع يتجاوز أحيانا حد المعقول ، فعندما
يحاول وكلاء الغرب إثبات شرعية فصل الدين عن الدنيا ، نتصور معهم أن
القضية تحتاج إلى إثبات ، وأن الدليل على صدقها هو مرتبط بالحكم عليها .
وتلك أزمة ننجذب لها على المستوى الثقافي ، لأن التأسيس الثقافي قضية
مهمة . ولكن الحقيقة فيما وراء ذلك ، أن الحوار حول المقدس الديني ، في
وعى جماهير الأمة ، جائز عندما نكون بصدد الاجتهاد في تفسير المقدس ،
أى جائز عندما يكون الحوار من داخل المقدس ، أما عندما يكون الحوار من
خارج المقدس ، فإنه يصبح اعتداءً على المقدس يرفض من الأساس . وربما
تكون المشكلة التي نعاني منها الآن ، هي في إدراك الجميع أن المقدس ملك
الأمة ، وأن سلطة المقدس ، تحملها الأمة بالوكالة والاستخلاف ، نتيجة
إيمانها به . مما يجعل محاولات تفكيك المقدس ، تميل إلى الغموض
والالتباس ، حتى تضلل الأمة ، دون أن تعلن صراحة رفضها للمقدس .
لذلك يأتى خطاب وكلاء الغرب ملغماً ، يعلن قبول المقدس ، ثم ينسفه من
داخله ، ثم يراوغ حوله ، ثم يبذر بذور الشك والغموض ، حتى يفككه
بالتباس ، ولا نقول التدليس .

تلك قضية ، تجعلنا نشعر بقدر التعدي على حرية الأمة ، ككيان له
تاريخه وتراثه ، والتعدي على حرية الأمة أيضاً ، بوصفها صاحبة السلطة ، في
تحديد مقدساتها وصورها .

ما المقدس؟

كيف نعرف المقدس؟ في تصورنا أن المقدس ، هو قيمة ، ومعنى ، حاز اتفاق الأمة أو إجماعها . وبالتالي ، فالقداسة تنتج من إيمان الأمة بالقيمة . حتى بالنسبة للدين ، فالدين مقدس لأنه من عند الله . ولكن قداسة الدين تكتسب فاعليتها في الأمة ، نظرا لإيمان الأمة بالدين . فالمعنى المطلق للقداسة ، يتحقق في الرسالة الدينية ، ولكن مقدسات هذه الرسالة تصبح من مقدسات الأمة ، من خلال إيمان الأمة بها .

إذن المقدسات ، تكتسب هذه الصفة ، من خلال الأمة بوصفها مصدر الاعتراف والإيمان والتمسك بالمقدس . وحتى يتحقق ذلك ، فإن الدعوة للمقدس ، أو الدعوة الدينية ، يفترض فيها كشرط أساسى ، أن تكون دعوة اختيارية . فالأمة تختار إيمانها عن اختيار ، وتعلن مقدساتها عن اختيار أيضا . وأى قهر أو قسر ، يستخدم لفرض المقدس على الأمة ، يفقد المقدس معناه . فهو بحكم التعريف ، القيمة التى اختارتها الأمة ، وآمنت بها ، وجعلت لها السيادة والمرجعية على كل التصرفات والأفعال .

بهذا ، فإن مقدسات الأمة ، تنبع منها ، ولا تنبع من أية سلطة ، ولا من نخبة أو طليعة . ودور طليعة الأمة ، ينحصر فى أنها (أى الطليعة) نابعة من الأمة ، وهو ما يعطى لها شرعية القيام بدور الطليعة . ولأنها نابعة من الأمة ،

يكون عليها أن تحمل مقدسات الأمة وتعبّر عنها . ويأتى دور الطليعة ، فى إحياء المقدس ، والتعبير عنه ، وتحويله إلى نظام حياة . أى أن دور الطليعة يتركز فى تفعيل مقدسات الأمة ، داخل نظم وأفكار ووسائل جديدة ، من خلال الإبداع الخلاق . بهذا فإن الطليعة ، تحمل اتفاق الأمة وإجماعها . وتعيد إنتاجه فى صور جديدة . كما أن الطليعة ، تقوم بدور إعادة إحياء المقدس ، والدعوة له ، وخاصة عندما تمر الأمة بلحظات فيها تهميش للمقدس .

بهذا نؤكد أن دور الطليعة ، ليس إقرار المقدس ، أى أنها لا تملك أية سلطة تبيح لها أن تعلن مقدسات ما ، وتفرضها على الأمة . بل عليها أن تكشف القيم العليا التى تكمن داخل الأمة ، وتعيد إحياء فاعليتها داخل أطر جديدة . لذلك فعمل الطليعة ، ليس تلقينياً للأمة ، ولكنه تعبير عن الأمة ، ينبع منها ، ثم يضيف لها . وفى كل إضافة وإبداع جديد ، على الطليعة أن تعود للأمة تعرض ما لديها من تصورات وأفكار ونظم جديدة ، وتكشف علاقة ما لديها بمقدسات الأمة ، وأحلامها وآمالها . ومن خلال اقتناع الأمة بما قدمته الطليعة ، يكتسب برنامج الطليعة ، مشروعية التطبيق . وفى هذه العملية ، يتأكد للطليعة أنها عبرت عن هموم الأمة ، كما عبرت عن مقدساتها .

المقصود بهذا ، أن تحديد المرجعية ، وأسس الشرعية ، وبالتالي تحديد المقدسات ، هو من صميم حقوق الأمة ، التى تفرز هذه الأطر ، من خلال اتفاقها العام ، على معنى الحياة وهدفها وغايتها . وبذلك ، فإن كل صاحب رأى ، أو مشروع سياسى ، عليه أن يعرض أفكاره على الأمة . ومن خلال الاتفاق ، تتحدد مشروعية الرأى أو المشروع . وفى هذا فإن الأمة تتفق على ما هو عام ، وتختلف فيما هو خاص . نعى بذلك ، أن اتفاق الأمة وإجماعها ،

يحدد المقدس ، والعام ، والقيمة العليا ، التى يجب الاتفاق عليها . ولا يجوز الخروج عليها . أما ما يجوز اتفاق البعض عليه ، دون غيرهم ، فهو ما يمثل التعدد والاختلاف داخل الأمة ، ومنه تظهر التيارات المتباينة . وهى مساحة متسعة للاجتهاد البشرى ، الذى يختلف من فريق لآخر . والرؤى التى تجدها أنصار ، دون أن تحوز الاتفاق عليها ، لا تمثل المقدس ، وليس لها قداسة ، ولكنها تنبع من المقدس العام الذى اتفقت عليه الأمة .

بهذا نرى أن مرجعية الأمة تتمثل فى نظام عام للقيم المقدسة ، يمثل اتفاق الأمة وإجماعها . وهذه المرجعية التى تحوز الاتفاق العام ، تصبح ملزمة للجميع بقرار الأمة نفسها . ومن خلال الالتزام العام بالمرجعية ، يتاح لكل فريق أو جماعة أو تيار ، أن يقدموا ما لديهم من رؤى ، تختلف وتباين ، لتشكل التعددية التى تثرى الأمة ، وتثرى المقدس الذى حاز الاتفاق . والأهم ، أن هذه التعددية تبقى المقدس كإطار عام ، وتجعل باب الاجتهاد البشرى مفتوحا . بهذا يصبح المقدس ليس نظامًا ثابتا ، بل مرجعية ثابتة تخرج منها أنظمة متطورة ومتغيرة ، يوما بعد يوم .

والمقدس يثير العديد من التساؤلات ، فهل هو نظام قيم ثابت عبر التاريخ ؟ ! نتصور أن النظرة المتأنية للتاريخ ، ومراحله ، تؤكد أن هناك جوهرًا ثابتًا فى تاريخ الأمة ، يمثل التواصل ، ولا يعرف الانقطاع ، بل يعرف فقط التهميش والتدهور والانزواء . ففى تاريخ الأمة العربية والإسلامية ، هناك قيم ومقدسات ثابتة عبر مرور الزمن . وفى التاريخ المصرى ، سنجد قيمًا ثابتة ، لها قداساتها ، عبر كل تاريخنا ، وهى قيم تعبر عن هويتنا منذ عصر الفراعنة ، ومرورًا بالعصر المسيحى ، ثم العربى الإسلامى .

وتلك القيم والمقدسات الثابتة ، هى هوية الأمة ، أى تلك الملامح

التي ميزت أمة عن الأمم الأخرى . ولكن في كل مرحلة من مراحل التاريخ ، تسود ملامح صغرى أو فرعية ، تميز مرحلة عن أخرى . نعى بذلك أن في كل مرحلة تظهر بعض القيم العليا ، والمقدسات ، التي تتفق مع ما هو ثابت عبر التاريخ ، وهذه القيم تصبح مقدسة فترة تاريخية ، وبالتالي تمر بالتغير من مرحلة لأخرى .

فالأمة لها اختيار ثابت عبر التاريخ ، لم يتغير ولن يتغير ، وهو في مساحة جوهر هذه الأمة وماهيتها وهويتها . ثم للأمة اختيار مرحلي ، يميز كل مرحلة عن الأخرى .

والفرق بين المقدس المتواصل ، والمقدس المرحلي ، أن الأول هو الجوهر والفكرة العامة ، والقاعدة الأساسية ، والثاني هو جزء من نظام القيم الذي يستمد من الأول ، ويتفق على ثباته ومرجعياته في مرحلة تاريخية دون غيرها .

وعلى سبيل المثال ، فإن قيمة الأسرة ، تمثل مقدسًا ثابتًا في تاريخ الأمة العربية الإسلامية . وفي مصر نطن أن جذورها تبدأ من العصر الفرعوني . بهذا ، فإن الأسرة ، مقدس للأمة ، ولا يتغير ، ويميزها عن غيرها من الأمم ، ولذلك فهي أحد المقدسات التي بها توجد الأمة ، وبدونها لا توجد . ولكن هذه القيمة العليا الجوهرية ، تعبر عن نفسها في قيم فرعية . فتظهر هذه القيمة ، في قيمة القبيلة في مرحلة تاريخية ، ثم في قيمة الجماعة في مرحلة أخرى . وكذلك تظهر في قيمة الأسرة الممتدة في مرحلة ، والأسرة الصغيرة في مرحلة أخرى . فالقيمة الجوهرية ، أى الأسرة ، ثابتة ، ولكن تجلياتها تتطور من مرحلة لأخرى .

ومثال آخر ، بالنسبة للدين . فالفكر الدينى السائد في أية مرحلة ، هو عبارة عن القيم الدينية ، معبر عنها في قالب فكرى متفق عليه . ولكن مع الانتقال من مرحلة لأخرى ، سنجد أن القالب الفكرى يتغير ، والاجتهاد

البشرى يقدم قوالب جديدة، وتبقى القيم الدينية الأصلية ثابتة. معنى ذلك، أن كل عصر يشهد شيوع بعض الاجتهادات البشرية، التى يتم الاتفاق عليها، فتصبح مقدسة فى مرحلة ما. وهذا المقدس فى الفروع يتغير من عصر إلى آخر، أما المقدس فى الأصول فهو ثابت.

وفى مصر، سنجد أن التدين مقدس، لذلك عرفت مصر ديانات قبل السماوية، لأن الشعب يميل إلى البحث عن المطلق بطبيعته. وعندما بدأت الرسائل السماوية، قبل الشعب المصرى المسيحية، ثم قبل أغلبية الإسلام. ونلاحظ هنا أن قيمة التدين ثابتة، وكأن الشعب المصرى، ظل منتظرا ومتأهبا لقبول الديانات السماوية، قبل أن يبدأ الوحى.

وعندما يتغير الدين السائد لدى الأمة، فإن جملة مقدساتها يعاد ترتيبها فى إطار جديد، وخاصة القيم الثابتة عبر التاريخ. وهو ما حدث فى مصر، حيث أعيد ترتيب قيمها فى إطار الدين جديد. ولكن ظل المصرى، مؤمنا بالتدين، وبتوحيد الدين والدنيا، وبالقيم الجماعية والأسرية. لأن الرسالة الدينية فى حد ذاتها، لا تطلب من المؤمنين بها تغيير حضارتهم وميولهم، بل تعيد تنظيم ذلك فى إطار القيم الدينية. أى أن الرسالة الدينية، لا ترفض المقدس الحضارى، الذى له معنى إنسانى إيجابى، والمقدس دائما إنسانى وإيجابى. والأهم من ذلك، أن المسيحية أولا، ثم الإسلام، جاءا فى قالب حضارى واحد، أى القالب الشرقى، والأصوب أن نقول القالب الوسطى. فالمسيحية والإسلام، كلاهما جاءا من داخل المحيط العربى.

لهذا، فالمقدس لدى الأمة، أى جملة المتفق عليه، فيه أصول وفيه أيضا فروع. والأصول ثابتة عبر التاريخ، والفروع تمثل ما اتفق عليه فى مرحلة ما. ومن الأصول تتشكل هوية الأمة، ومن الفروع تتشكل ملامح كل مرحلة تاريخية، وتتميز المراحل بعضها عن بعض.

لهذا، فإن الأمة لها ملامح ثابتة، ثم مراحل متنوعة، كما أنها في كل مرحلة يكون لديها اتفاق عام، ثم اختلاف في كيفية التعبير عن هذا الاتفاق العام.

فمع مركزية المقدس في حياة الأمة، تتكون التعددية الثرية عبر المراحل، وداخل المرحلة الواحدة. وينتج ذلك من النظام المقدس الجوهري، الذي يمثل الأمة، ويعرفها، ويؤكد وجودها عبر التاريخ، وتنتج التعددية من النظام المقدس الفرعى، أى المتفق عليه في كل مرحلة من مراحل التاريخ، وكذلك من النظام الفرعى الاجتهادى، أى المعبر عن التعددية داخل المرحلة الواحدة.

وهنا يظهر الدور المحورى لطليعة الأمة، فإن الأمة عندما تنتقل من مرحلة إلى أخرى، تنقل معها، ثوابتها المستمرة، وتنقل ثوابت آخر مرحلة وصلت لها. وعلى الطليعة أن تعيد اكتشاف الثوابت الجوهريّة الثابتة، وتميزها عن تلك المرحلية، وتعيد إنتاج الجوهري في نظام جديد، وتعرض ذلك على الأمة، فتجدد شبابها، وتدخلها إلى مرحلة تاريخية جديدة.

ومشكلة مقدسات الأمة الآن، أنها تحمل معها نظام القيم المميز لمرحلة التدهور، أى تحمل معها قيما مقدسة تعبر عن مرحلة الجمود. ودور الطليعة أن تبتكر نظاما فرعيا جديدا، يكون من شأنه إفعال المقدس الثابت عبر التاريخ، في قيم فرعية جديدة، تمثل الفكر الجديد، الذى يمكن أن يحقق النهضة المنشودة.

المقدس: حق القبول والرفض

إذا كنا نرى أن المقدس والثابت في أمة ما، هو ما حاز على اتفاق الأمة وإجماعها، فإن أحد القضايا المهمة في هذا الشأن، هو موقف كل فرد من هذا المقدس، وبمعنى أدق موقف بعض الأفراد، الذين قد يكون لهم موقف مختلف عن الأمة. فقد تتفق الأمة على ثوابتها الأساسية، لكن بعض أبناء هذه الأمة، قد يختلفون مع ما هو شائع وسائد. وبهذا يبقى موقفهم وموقف الأمة منهم، في حاجة للمعالجة والمناقشة.

بداية، نظن أن كل أمة، بوصفها كذلك، تتفق على ثوابتها ومبادئها الأساسية. فهناك جوهر من القيم والأفكار والمبادئ، تتفق عليه الأمة كلها، أو أغليبيتها الساحقة والمطلقة. وفي تصورنا، أن هذا الفرض صحيح، لأن الاتفاق هو مصدر وجود الأمة نفسها فالقيم المشتركة، والعادات والتقاليد، والأفكار السائدة، كلها عناصر تجعل وجود الأمة حقيقيًا. فالاتفاق حول رؤية مشتركة، هو ما يجعل من الناس أمة، لها كيانهما المتناسك، ووحدتها، وتصوراتها المشتركة.

وفي قلب هذا التصور، اللغة؛ لأن الكلمات المستخدمة هي في جوهرها معاني تم الاتفاق عليها. فالكلمة ليست معنى معجميًا، بل هي معنى اجتماعي وحضاري. وبذلك فإن وجود اللغة الواحدة بين أبناء الأمة، في

حد ذاته ، دليل على وجود المشترك بينهم . ويتأكد ذلك من استخدامنا للكلمات ، وكيف نستخدم كلمة ما ، فنحقق من خلال استخدامها ، تواصلًا لمعانٍ كثيرة . وبذلك يتحقق للأمة رابطها المعنوي ، والذي يجسد بعد ذلك ، رابطها الواقعي . ويمكن أن نضيف لذلك ، كل معايير السلوك ، ودلالة السلوك نفسه . فالملاحظ في أية أمة ، أنها قد اتفقت على نمط متكامل في الحياة ، نمط من المعاني المجردة والسلوك الفعلي .

وبناء على هذا التصور ، تصبح المقدسات والثوابت ، هي جوهر ما تم الاتفاق عليه بين أبناء الأمة . إنها أمة ، ولذلك لها مقدسات وثوابت ، لأن ذلك يعني أن الاتفاق على مسلمات وبيدهيات يؤمن بها الجميع ، شرط لتحقيق الأمة في الواقع والتاريخ .

ولكن المتوقع ، كفرض طبيعي ، أن داخل كل أمة العديد من التنويعات ، داخل إطار الثابت والمقدس والمتفق عليه . ولكن داخل كل أمة قدر أو آخر ، من الاختلاف حول الثابت والمقدس . فمن الصعب أن نفترض أن الاتفاق تام ، وأن الإجماع بلا استثناء . وهذا نتوقع أن داخل أمتنا ، من لا يؤمن بمقدساتها وثوابتها ، بعضها في الأغلب ، وكلها نادرًا . وهذا البعض نتصوره قلة ، ذات تأثير محدود ، لأن تكون الأمة ، والاتفاق على مقدساتها وثوابتها ، يعني ضمناً أن الأغلبية في صف واحد .

فماذا عن الأقلية التي تختلف عن الأمة في ثوابتها ومقدساتها؟! وأيضًا ماذا عن عملية الاختلاف في حد ذاتها؟! نعلم بذلك ، ما يخص صاحب رأى مثلاً ، يرى وجهة نظر تختلف عما هو سائد لدى الأمة . وأيضًا ، ما يخص من يريد أن يناقش ويجادل في ثوابت الأمة ومقدساتها . باختصار ، ماذا عن هذه الأقلية ودورها وحقوقها؟!

وحتى نصل إلى تصور ، علينا أن نتذكر أن المقدس ، هو في جانب منه حضارى ، وفي جانب آخر دينى . أى أن ما تتفق عليه الأمة ، بوصفه من

ثوابتها، جزء منه هو نتاج الاجتهاد البشرى والتجربة التاريخية، وجزء منه هو نص دينى مقدس . وأيضا فإن التمسك بالدين فى حد ذاته، يكون أحد ثوابت الأمة، كما فى أمتنا العربية الإسلامية .

وهذا لا يعنى أن المقدس الدينى يختلف عن المقدس الحضارى . كما قد يظن البعض ؛ لأن الفكرة الأساسية، هى فى إيمان الأمة، فى عقيدتها الدينية والحضارية . لذلك، فإن الأمة من خلال إيمانها، تطرح ثوابتها الدينية والحضارية، حسب رؤيتها وفهمها المشترك . وتصبح القداسة للدينى والحضارى معاً، لأن كليهما عقيدة، وكلاهما يمثل الإيمان بالفكرة المجردة، التى من خلالها تتشكل الأمة وتوجد، وتحقق وحدتها . ولكن الفرق بين الدين والحضارى، يكمن فى أن الدين يتحدد جوهره من خلال نصوص مقدسة، أما الحضارى فإن جوهره يتحدد من خلال فكرة مجردة . فمثلاً، يتحدد وجود الله من خلال النصوص الدينية، أما قيمة الأسرة فتتحدد من خلال فكرة أن الأسرة قيمة فى حد ذاتها . وبهذا فإن الاجتهاد البشرى فى المقدس الدينى، يأخذ طريقه بعد النص، أما فى المقدس الحضارى، فيبدأ من الفكرة فى جوهرها . وبذلك، فإن دور الاجتهاد يتزايد مع المقدس الحضارى عن الدينى . وأكثر من ذلك، فإن الاجتهاد البشرى فيما يخص المقدس الدينى، يصبح ضمن الجانب الحضارى، أى يتحول إلى رؤى تاريخية، يتم تطويرها وتغييرها عبر الزمن، ولكن من جملة الاجتهاد، تخرج الأمة بقيم أساسية، تتواصل عبر التاريخ، تمثل جوهر ما يتم الاتفاق عليه، ويتنقل من جيل لآخر .

وبين الدينى والحضارى اختلاف آخر، فالتدين والإيمان اختيار، أى أن الفرد يؤمن بقراره الخاص، وهذا ما يجعل لإيمانه قيمة . أما الانتفاء الحضارى، فليس اختياراً، لأنه نتاج التربية والتنشئة الاجتماعية . فالإنسان

يكتسب قيم المجتمع من خلال التربية، دون أن يختار ذلك . وهو شأن لا يعارض الحرية، لأنه طبيعة البشرية وقانونها . فانتقال الوعي الجمعى من جيل للتالى له، جزء أصيل من استمرار البشرية، وقانونها الطبيعى .

وعندما يكون الدين من مقدسات الأمة، فإن التدين لا يكون قهرا . فالدين أحد مقدسات الأمة العربية والإسلامية، فهى أمة متدينة . ولكن الإيمان بالدين، حرية اختيار لكل فرد؛ لأن قهر الفرد وإرغامه على الإيمان، يفقد معنى الدين نفسه، ومعنى الثواب والعقاب .

أما بالنسبة للانتماء الحضارى، فإن الفرد يكتسبه عبر حياته . ولكن يمكن لشخص ما، نتيجة ظروف معيشية وتربوية، أو نتيجة اختيارات عقلية، أن يرفض قيم الحضارة التى ينتمى لها . وما قيل عن الدين، يقال عن الحضارى، لأن الانتماء لقيم الحضارة لا يجوز قهرا . بل الأصل فى القيم الحضارية، هو الطوعية، والالتزام الشخصى، والاقتناع . فالمقدس الحضارى، هو فى مجال الاخلاق، لا القانون، والالتزام بالأخلاق يحدث بإرادة الفرد، وحث وتشجيع الجماعة .

بهذا نؤكد أن التزام الأمة بمقدساتها، يعنى أنها تشجع أبناءها على هذا الالتزام، وتحثهم عليه، وترفض اجتماعيا الخروج عن ذلك، أى تمارس الضبط الاجتماعى، كما تمارس التربية والتنشئة، لتأكيد مقدساتها وثوابتها . والحق أن فى الأمة العربية خاصة والإسلامية عامة، سنجد أن الدينى والحضارى، كلاهما شأن يخص التربية والتنشئة، والأغلب أن الانتماء الدينى للفرد، ليس نتيجة قرار يأخذه فى سن الرشد، بل هو نتيجة التربية والتنشئة الاجتماعية .

والخلاصة، أن المقدس الثابت فى حضارة الأمة، ينتشر عن اقتناع الأمة، وبالتربية والدعوة والتنشئة، ويسود من خلال تفضيل الأمة له، وتشجيعها

عليه . ولكن المقدس لا يفرض بالقانون ، ولا بالسلاح ، ولا يجوز فيه القهر والإرغام ، ولا يصح معه الترغيب والترهيب ، بل التشجيع والنصح والإرشاد . وقوة الأمة الحقيقية ، وسبب أصالة الأمة العربية والإسلامية ، أنها تقوم على وحدة حول المقدس من اختيارها تستمر بإرادتها وتنمو بفطرتها . وعندما يتحول المقدس إلى سلطة تقهر الأمة ، تسلم الأمة نفسها للتدهور والتخلف ، وتحول مصادر قوتها إلى أسباب للضعف .

بهذا ، فإن نهضة الأمة المنشودة ، تعنى إحياء وعيها بمقدساتها وثوابتها ، وإعادة نشر هذه المرجعية ، لتصبح حاكمة لسلوك الأفراد والجماعات . والأهم من ذلك ، أن هذه المرجعية التى تكتسب شرعيتها من اتفاق الأمة ، بمحض اختيارها ، تصبح المرجعية المفروضة على نظام الحكم . وهنا ، فإن الحاكم مطالب بإتباع المرجعية ، كجزء أصيل من شروط شرعيته وكأحد أهم مبررات بيعته . أى أن المرجعية ، بها فيها من نظام القيم ، بمقدساتها وثوابتها ، لا تفرض على الأمة ، بل تفرضها الأمة على الحاكم . ولذلك فلا يجوز أن نتصور ، أن المرجعية تفرض من الحاكم على الأمة ، أو أن الدعوة لإحياء المرجعية ، يمكن أن تتحقق من خلال فرضها بالسلطة . فالمرجعية هى أصل وجود الأمة واختيارها ، وبالتالي يجب أن نجد طريقها من خلال وعى الأمة بها ، ثم إلزام الحاكم بها .

كذلك ، فإن فرض الحاكم لمرجعية منافية لمرجعية الأمة ، غير جائز ، وغير شرعى . فلا يحق للحاكم أن يختار المرجعية التى يرى ، ولا يحق له أن يبدل بقرار منه مرجعية الأمة . ونفس الأمر بالنسبة لمن يرفض المقدس الذى تختاره الأمة . فالإيمان بالمقدس اختيار ، تحث عليه الأمة ، ولكن المشكلة الحقيقية ليست فى القبول أو الرفض ، بل فى العداء .

نعنى بذلك أن من يرفض الإيمان بمقدسات الأمة ، لا يجوز أن يعاقب لأن الإيمان والانتفاء اختيار . ولذلك ، يصبح لحرية الرأى مساحة كبيرة ،

تجعل مناقشة المقدسات ممكنة ، من حيث هي عملية يراد بها الفهم والافتناع ، ويبقى للأمة أن تقبل أو ترفض ما يقال ، وقرارها حاكم ونهائي . ولكن العداء لمقدسات الأمة ، غير جائز . والعمل على هدم المقدسات ، غير جائز أيضا . والعداء في ظني ، هو التشويه والتحقيق ، وهو أيضا الدعوة لمناهضة النظام العام للأمة ، أي مقدساتها وثوابتها . فمثلاً ، من يدعو الناس لعدم ممارسة العبادة ، أو من يدعو لهدم الكيان الأسرى ، كل ذلك غير جائز ، لأنه عداء للأمة . فحرية الفرد لا يمكن أن تتجاوز حرية الأمة ، وحقوق الفرد لا تتجاوز حقوق الأمة .

خاتمة المقدس والحرية

إن مناقشة قضية المقدس والحرية، تدفعنا للبحث عن أسباب النقاش في حد ذاته. فليس صحيحا أن مثل هذا الجدل معتاد وشائع، بل الأغلب أنه تعبير عن مرحلة تاريخية لها دلالاتها الخاصة. فأية أمة لا تتوقف عند البحث عن هويتها وثوابتها، إلا في لحظات الأزمة. أما في لحظات أخرى، فستجد الأمم تعيش هويتها، وتنتظم من خلال ثوابتها، ربما بدون محاولة لصياغة الثوابت. فالمقدس في ضمير أية أمة، هو من البديهيات التي قد تنظم الحياة، دون أن تكون حتى في مستوى الوعي والحوار.

بصياغة أخرى، فإن هوية الأمة جزء منها، ولا تتوقف الأمة عند البحث عن هويتها، لأن هويتها حاضرة دائمة، ولا تحتاج إلى البحث أو المناقشة، ولكن في الأزمات، وخاصة في الأزمة الحضارية الشاملة، تبحث الأمة عن هويتها، بل وتدخل في جدل حاد حول هذه الهوية، وربما حول وجودها أساسا، الهوية والأمة أيضا. والأمة العربية والإسلامية، تمر بهذه اللحظة، لحظة البحث عن الذات الحضارية.

ودلالة ذلك، تكمن في كشف عمق الأزمة، ودرجة التدهور التي وصلنا

إليها. فالبحث عن الهوية، ومحاولة إعادة اكتشاف المقدسات والثوابت، والجدل حول وجود أمة عربية وإسلامية أساساً، كلها دلائل تؤكد عمق الأزمة التي نعيشها. مثلنا في ذلك مثل إنسان مريض، لا يعرف نفسه، ولا اسمه، بعد أن تشوش تفكيره، وفقد ذاكرته. هكذا تعيش أمتنا في حالة مرض حضارى عضال، جعلها تلجأ للجدل حول البدييات، وتسأل عن الأسس، وتناقش أمر وجودها برمتها.

وعلينا أن نفهم ذلك جيداً، أى أن نربط بين الحالة التي نمر بها، وطبيعة الجدل الثقافي الذى نعيش فيه. فالصراع بين الحفاظ على المقدسات وممارسة الحرية، ليس نتاج عصر جديد للبشرية، بل نتاج أزمة تمر بها أمتنا العربية والإسلامية. فالنظر إلى هذا الجدل، وكأنه سمة لعصر جديد، يعنى أن البشرية تسير فى اتجاه نزع القداسة، وأن الأمم المتقدمة أنجزت هذه المرحلة، وبالتالي علينا نحن إنجاز هذه المرحلة، حتى ندخل إلى هذا العصر الجديد.

والواقع غير ذلك، لأن الدول المتقدمة لم تمر بمرحلة نزع القداسة، بل مرت بمرحلة إعادة اكتشاف المقدس فى حضارتها. نعى بذلك، أن العقل البشرى كمرجع مطلق، أصل ومقدس وثابت فى الحضارة الغربية، منذ العصر اليونانى. ولكن فى العصور الوسطى، خرج الغرب على هذا الأصل، وحيد دور العقل كمرجعية، وتزامن ذلك مع حدوث التدهور. ولذلك بدأ التقدم الغربى، بإعادة اكتشاف المقدسات الغربية نفسها، وإعادة طرحها. وكذلك مر الغرب بمرحلة الجدل حول المقدس. ومن خلال اكتشاف القيم الغربية، وإعادة طرحها، ثم تجديد الحضارة، بالدرجة التى حققت التقدم.

وما حدث فى الغرب، يحدث لنا، لا فى مضمونه، بل فى حركته عموماً. فالانتقال من قيم إلى أخرى، ليس عالمياً بل خاصاً بكل حضارة على حدة.

ولكن اتجاه التاريخ عموماً من التقدم إلى التدهور، سمة ترميها كل الحضارات . فإذا كان الغرب قد انتقل من سيادة العقل في العصر اليوناني ثم الروماني ، إلى تغييب العقل في العصور الوسطى ، ثم عاد لسيادة العقل مرة أخرى ، فإن هذا التابع ، هو نتاج مرور الحضارة بمراحل متتالية .

والتقدم يسبقه حالة من التفكك ، حسب تصورنا . ونعنى بالتفكك هنا ، تفكيك حالة التدهور ، كما أنه يعنى حلول الفوضى ، وكذلك يعنى اغتراب المجتمع عن نفسه ، والأهم أنه يعنى بحث المجتمع عن ذاته الحضارية وإعادة اكتشافها .

ولهذا ، نتصور حالتنا الراهنة ، بأنها حالة التفكك والفوضى ، والجلد الذى يصل إلى العمق . فالأمة العربية الإسلامية ، تمر بمراحل إعادة اكتشاف الذات ، أى إعادة اكتشاف مقدساتها . وهذه المرحلة ، فى كل الأحوال ، هى مرحلة الأزمات والآلام . بمعنى أنها مرحلة خطيرة فى حياة الشعوب ، لأن النظام العام يتفكك ، والأمة تغرب عن نفسها . وفى داخل هذه الآلام ، تبدأ الأمة فى اكتشاف ذاتها ، وترفض كل ما هو غريب عنها ، وتدافع عن تراثها ، وبهذا تدخل فى حرب حقيقية مع نفسها ، وحرب مع كل الأفكار الوافدة والغريبة عنها ، وهو ما يحدث الآن فى أمتنا العربية والإسلامية .

وإذا أردنا النظر إلى المستقبل ، يمكننا أن نفهم إعادة اكتشاف المقدس فى ضوء التجديد كفعل لازم للنهضة . فاستشاف الأمة لنفسها ، لا يؤدي للنهضة ، ولكن اكتشافها لهويتها ، وتجديد حياتها ونظامها وأفكارها فى ضوء هذه الهوية ، هو المحقق للنهضة . فالنهضة هى المرحلة التى يتكامل فيها المقدس مع الحرية ، أى التى يتأكد فيها المقدس بوصفه ثوابت الأمة ، وكذلك تسود فيها الحرية بوصفها ممارسة الإبداع الذى يفعل المقدس فى أطر جديدة وإنجازات جديدة .

فالغرب حقق نهضته، لا من خلال اكتشاف سيادة العقل كمقدس بالنسبة له، بل أيضا بترجمة هذا الاكتشاف إلى أفكار جديدة واكتشافات علمية، وتطوير للحياة المادية وغير ذلك. والأمر بالنسبة لنا، يسير في نفس الاتجاه، فالأمة العربية الإسلامية، تؤمن بالعقل في إطار المطلق، أى العقل المبدع في إطار المرجعية العليا (القيم العليا، الدين). وفي مرحلة الازدهار كان العقل العربى مبدعا وخلاقا، في إطار المرجعية العليا. ثم جاءت عصور التدهور، فأصبح العقل متمسكا بالمرجعية بدون إبداع أو فعل خلاق. مما أدى إلى الضعف الداخلى، والتعرض للهجوم الخارجى، وساد بعد ذلك الاغتراب والتغريب والقيم الوافدة.

ونحن الآن نمر بالمرحلة السابقة للنهضة، المرحلة التى نجادل فيها حول هويتنا، ونحاول اكتشاف ثوابتنا. فإذا عرفنا أن العقل الفاعل في إطار المرجعية، هو أحد مقدساتنا، فهذا ليس كافيا لإحداث النهضة، لأن النهضة تحتاج إلى أن نجدد هذه القيمة المقدسة، فنجعل العقل مبدعا وخلاقا، ليكتشف لنا الأفكار والنظم والأساليب اللازمة لتحقيق فكرة التقدم الملتزم بالمرجعية المتجاوزة للمادة.

وهو ما يتطلب منا، أن نؤكد هويتنا في مواجهة ما نسميه العصر، أى السائد لدى الغرب، لأن الغرب يعرف العقل الذى يلتزم بالمادة واستخدامها واستهلاكها كوسيلة للسعادة، والعقل لدينا يلتزم بتوظيف المادة في الحدود المحققة للقيم العليا، التى هى سبب السعادة.

ويهمنا هنا أن نؤكد على أن المقدس موجود في كل الحضارات، ويميزها عن غيرها، بوصفه جوهر المعنى الذى نصف به الحضارة، ولكن دور المقدس يتغير من دور إيجابى، لآخر سلبى، ثم يصبح المقدس متنحيا، حتى يعاد اكتشافه. والدور الإيجابى يتزامن مع الازدهار، والدور السلبى

ي تواكب مع التدهور، والتنحى يميز مرحلة التفكك، ونظن أنها ثلاث مراحل متتالية .

فالعقل الغربى بوصفه مطلقاً بشرياً ، لتحقيق السعادة المادية ، كان له دور إيجابى فى الحضارة اليونانية ثم الرومانية ، وحقق التقدم . ولكن الدور السلبي ظهر منذ الدولة الرومانية ، عندما أصبح العقل البشرى مطلقاً ، يتم احتكاره من أشخاص أو مؤسسات ، فيما عرف بالحكم الإلهى ، وهو ليس حكماً يتبع المرجعية الدينية العليا ، لأن المرجعية تم احتكارها لصالح عقل دون الآخر، فتتج عن ذلك سيادة العقل الملكى والكهنوتى ، بوصفه عقلاً بشرياً مطلقاً ، يحتكر الصواب تحت دعاوى وراثه الحق الإلهى . ونتج عن ذلك فترة تدهور طويل ، وصلت بالغرب لمرحلة تفكك سياسى وثقافى واقتصادى ، حتى بدأ اكتشاف قيمة العقل مرة أخرى ، وجعل له السيادة ، على النطاق البشرى ، كأداة لخلق السعادة المادية ، وتحقيق للغرب التقدم .

وعبر هذه المراحل الحضارية الثلاث ، تمر العلاقة بين المقدس والحرية ، بأكثر من مرحلة لها دلالتها . ففي مرحلة الازدهار، يتحقق التوازن بين المقدس والحرية ، بالنسبة لأية حضارة . حيث يسود المقدس ، دون أن يمنع الحرية ، والاجتهاد ، والتجديد . ويتميز المقدس بالسيادة ، والمرجعية ، التى تجعل وجوده قويا مصوناً ، مما يسمح بمساحة كبيرة لممارسة الحرية . لأن هذه الممارسة لا تهدد المقدس ، بل ينتج عنها فعل خلاق إبداعى ، يؤكد المقدس ، ويحقق أفعاله فى الحياة ، ويضيف الإنجازات . لذلك تتميز مراحل الازدهار بالتسامح الشديد ، ذلك التسامح الذى ينتج من وجود المقدس القوى ، كمرکز لحياة الأمة ، مما يجعل الخروج عنه لا يهدده ، بل يظل ممارسة للحرية فى نطاق محدود ، يعاد بعدها التأكيد على المقدس مرة أخرى ، لما له من قبول ، وما يحققه من إجماع .

لذلك نزن أحيانا أن الحضارة الغربية متساعمة، أكثر من الحضارة العربية الإسلامية، والحقيقة أن الحضارة الغربية في حالتها الراهنة متساعمة أكثر، لأنها حضارة متقدمة، أما الحضارة العربية الإسلامية، فهي تمر بمرحلة تفكك بعد أن عانت من التدهور.

وفي حالة التدهور، تتوقف آليات الأمة، ويزداد الضعف الداخلي، والتهديد الخارجي. وفي هذه الحالة تميل الأمة للتأكيد والتمسك بمقدساتها، ولكن دون التجديد والاجتهاد، مما يؤدي إلى محافظة على الموروث كما هو دون إضافة، ودون إبداع. ويصبح المقدس ثابتا بفعل التمسك المفرط، وبفعل الاتفاق القاهر، ثم بفعل سلطة الحكم. فالمقدس هنا، له نفس المكانة، ولكن ما يحميه هو التمسك به، لا إفعاله في حياة الناس، وبالتالي ما يحققه من تقدم وازدهار. والفرق هنا كبير، لأن المقدس حالة الازدهار، يكتسب وجوده من اتفاق الأمة عليه، ومن إفعاله في الحياة، وما يحققه من ازدهار. ولكن في مراحل التدهور، يتوقف الإبداع والتقدم والازدهار، ولا يبقى إلا الاتفاق حول المقدس، والذي يتزامن مع حدوث التدهور، ليترك الشك في نفوس الناس، وتبدأ أزمة الأمة مع هويتها.

وفي هذه الحالة، تتعرض الأمة للضعف الداخلي، والهجوم الخارجي، مما يجعلها تسلم نفسها لحالة من التشدد، ويفقد التوازن بين المقدس والحرية، وتميل الأمة لقهر نفسها على ما اتفقت عليه، لأن المقدس يفقد دوره الإيجابي، ويصبح الحفاظ عليه نوعاً من التشدد وقهر الذات. وتضييق مساحة الحرية، لأن ممارسة الحرية بدون أن تكون إبداعاً واجتهاداً وتجديداً، بدون أن تكون إنجازاً وتقديماً، لا تعنى إلا الخروج على المقدس.

وعندما تضعف الأمة تماماً، وتهزم تحت نير ضعفها الداخلي، والتهديد

الخارجى، فإنها تصل لمرحلة التفكك، والتى وصلت لها الأمة العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر. وفي هذه المرحلة، تقع الأمة تحت الاستعمار بكل أنواعه ودرجاته. فتحكم الأمة من خلال نظام ليس منها، ويتم استيراد النظم من خلال النخب المهزومة، أو يتم فرضها من الخارج، والغالب أن كليهما يحدث معاً بدرجة أو أخرى.

وهى مرحلة التغريب التى تمر بها أمتنا، حيث تحكمنا نظم نابعة من مقدسات ليست منا، ويتم تهميش مقدساتنا جانباً. لذلك يغلب على الأمة التفكك، لأن نظامها غير فاعل، والنظام المفروض عليها غير فاعل أيضاً، لأنه لا يعبر عنها، وغير ملائم لها. والناس فى داخلهم يعيشون مقدساتهم الموروثة عبر التاريخ ولكن النظام المفروض عليهم، يتبنى لمقدسات أخرى، مستوردة.

وفى هذه المرحلة من التفكك، نلمح أن الحرية تسود، وتسحب الكثير من المقدس، حيث تصبح ممارسة الحرية، نابعة من الفوضى، ومعادية للمقدس. أى تصبح ممارسة الحرية، فى أغلبها، تهدف إلى نزع القداسة عن ثوابت الأمة، وإحلال ثوابت جديدة بدلاً منها، أى زرع النظام المستورد من الغرب فى تربة الأمة العربية والإسلامية.

لذلك، سنجد أن الجدل الثقافى الراهن، لا يهدف إلى تحقيق التوازن بين المقدس والحرية، بل إلى جعل قداسة للحرية، تفوق مقدسات الأمة وثوابتها.

والهدف من ذلك، نزع مقدسات الأمة، لزرع مقدسات غيرها. أى أن الحرية المزعومة، ليست حرية مطلقة من كل المقدسات، ولكن حرية متحررة من مقدسات أمتنا، و متمسكة بمقدسات الغرب.

وذلك يجعل مرحلة التفكك، التى نعيشها الآن، لا يغلب عليها

التسامح . بل يغلب عليها التفريط . لأن وكلاء الغرب ، يقدمون لنا حرية تهدف إلى سحق مقدساتنا ، وزرع غيرها ، مما يعنى التفريط فى مقدسات الأمة وثوابتها ، تحت دعوى أنها غير صالحة لهذا الزمان . وفى نفس الوقت ، فإن دعوى وكلاء الغرب ، تقوم أساساً على التمسك المطلق بمقدسات الغرب ، فهى ليست دعوة للحرية المطلقة ، ولكنها فقط حرية متحررة من مقدساتنا ، وتابعة لمقدسات غيرنا .

لذلك يغلب على مرحلة التفكك ، حالة الفوضى ، التى تجعل كل شىء ، قابلاً للجدل والشك ، ولذلك تبحث الأمة عن ذاتها ، وعن مقدساتها ، بل وتدخل معارك من أجل إعادة اكتشاف مقدساتها . وتظل المشكلة الأخطر ، هى عزل مقدسات الأمة عن النظام العام ، مما يجعل نظام الحكم والقانون والتنظيم العام للحياة ، بعيداً عن التعبير عن مقدسات الأمة ، ويستمد مرجعيته من المقدس فى الفهم الغربى ، لأن هذه النظم مستوردة من الحضارة الغربية .

ومن خلال فرض النموذج الغربى المستورد ، نتجه درجة بعد أخرى ، لوضع مقلوب . حيث يفرض «مقدس وافد» أى «مقدس مستورد» ، وتمارس الحرية فى نطاقه . وتصبح ممارسة الحرية فى نطاق مقدسات الأمة الأصلية ، ممارسة ممنوعة ، وغير شرعية ، وخارجة على القانون . وبذلك ، تمنع الحرية الملزمة بمقدسات الأمة ، ويسمح بالحرية المعبرة عن المقدس المستورد . وبهذا الشكل ، يتم فقد التوازن ، بين المقدس والحرية ، وبين مقدس مستورد ، ومقدس أصيل ، وتعمق الأزمة إلى درجات خطيرة .

وفى مواجهة هذه الحالة ، تخرج جماعات الرفض والعنف ، لتصبح جانباً مكماً لمشهد التفكك ، وأمام حالة التفريط فى مقدسات الأمة ، واستيراد مقدسات الآخرين ، فإن جماعات الرفض والعنف ، ترفع شعار مقدسات الأمة ، والدفاع عنها . وتصل بذلك إلى مرحلة فرض مقدسات الأمة بالقوة .

وهى قوة موجهة لكل عمل خارج عن مقدسات الأمة، ولكل مقدس مستورد، ولكنها فى نفس الوقت، تجعل المقدس اتفاقاً نقهر به أنفسنا. ومن هنا يظهر الإفراط، بوصفه تمسكاً بالمقدسات، يتميز بالتشدد فى غير موضعه، ولا يميل للتسامح، بل ربما يرفضه، وتقدم المقدسات بدون اجتهاد وتجديد، ويصبح فى وجودها قدر من القهر؛ لأن إعادة المقدس فى حالة الدفاع عنه، ينقصها إفعاله، وتحقيق التقدم من خلاله، ولا يبقى إلا التشدد المتطرف الذى يهدف للدفاع عن المقدس، وحمايته من التنحى، والتهميش.

لذلك نعيش أزمة المقدس والحرية، لأن وكلاء الغرب يميلون للتفريط فى مقدسات الأمة، واستخدام الحرية ضد ثوابت الأمة، لزرع مقدسات مستوردة. ولأن وكلاء التراث من جماعات العنف، يميلون للدفاع عن المقدس برفضه، دون وجود فرصة لإفعاله، وتقويته بالإبداع الخلاق.

لذلك يصبح المقدس محل تساؤل، وتصبح مساحة الحرية متقلبة. ولن نخرج من هذه الحالة، إلا من خلال التزامن الكامل، والمتكامل، بين إعادة المقدس مرة أخرى، وتحقيق فعل التجديد الشامل. فكلها شرطاً للنهضة الحقيقية، التى ليست إلا إحياء للمقدس، من خلال تجديد شامل للحياة والفكر، وإبداع أصيل لنظم الحياة بمختلف جوانبها.

وبرغم أن الحالة الراهنة التى تمر بها أمتنا، هى مزيج من الأزمات والآلام، فإنها بمنطق التاريخ، المرحلة السابقة للنهضة. فعندما نسأل عن المقدس، نكتشف ذاتنا. وعندما يمارس أهل التفريط فعلهم، تتأكد قداسة ثوابتنا، بسبب فزع الأمة من هذا التفريط، وعندما يمارس أهل الإفراط دفاعهم المتطرف عن المقدسات، تكتشف الأمة مدى بعدها عن أصولها. والمزيج الناتج عن هذه المعارك، يؤكد فى النهاية مقدسات الأمة، أى الثابت

من تراثها. كما يؤكد أهمية أن تنهض، وأن تجعل مقدساتنا فاعلة لتحقيق التقدم، وأن يكون لنا إبداعنا الخاص، المميز لنا. ومن خلال ظهور أهمية مقدساتنا، وإبداعنا، وأهمية التكامل بينهما، لإعادة إحياء المقدس بالإبداع والتجديد، بهذا تظهر أهمية فعل النهضة، ويصبح حتمياً، وربما متاحاً. ولكن فعل النهضة، ليس لحظة تأتي من نفسها، بل هي وعى ممزوج بإرادة أمة، محقق بالكفاح والنضال. وفي فعل النهضة والتجديد، يعود التوازن مرة أخرى، بين «المقدس» و«الحرية».

المحتويات

٥ مقدمة
٧ ١- نعم للمقدس
٨ ضرورة المقدس
١٥ الثواب اختيار . ولكن !
٢١ أزمة البديهيّات
٢٧ تخليق الأقليات
٣٣ ٢- النخبة والحرية
٣٤ حرية الفكر
٤٢ الضبط والحرية
٤٩ الإبداع والمحاكاة
٥٥ الحرية بين النخبة والأمة
٦١ التنوير والنهضة
٦٩ الحرية بين الجمود والتغريب
٧٥ التحيز العلمي ضرورة !
٨١ ٣- مقدسات اجتماعية
٨٢ المكبوت والمحرم
٨٨ عادات وتقاليد

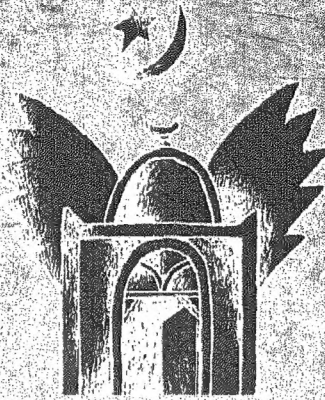
٩٤ الحجاب : أزمة اتفاق
١٠١ أزمة المرأة : الحقيقة والوهم
١٠٨ الحرية المرفوضة والقضايا المرفوضة
١١٤ مصالح مقدسة
١٢١ ٤- القداسة والسلطة
١٢٢ السلطة تنزع القداسة
١٢٨ الدين : سلطة ، أم إجماع أمة؟
١٣٤ ما المقدس ؟
١٤٠ المقدس : حق القبول والرفض
١٤٧ خاتمة : المقدس والحرية

رقم الإيداع ٩٨ / ٣٠٣٧

الترقيم الدولي 5 - 0446 - 09 - 977

مطابع الشارقة

القاهرة : ٨ شارع سيويه المصرى - ت: ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)



يحتدم الجدل في الساحة العربية والإسلامية،
وظهرت مفردات الحوار وكأنها أسلحة في حرب أهلية.
لأن التيارات السياسية والثقافية الفاعلة في أمتنا الآن
تنتمى إلى أكثر من مرجعية، مما يجعل الحوار بينها،
وعندما يكون حول مصير نفس الأمة، حوارا صراعيا
يدفع الأمة لتحارب نفسها. وفي خضم هذا الجدل،
أصبحت المرجعية أحد موضوعاته
وطرحت المقدسات للنقاش، وتعالى الأصوات
تطالب بالحرية المطلقة في نقاش كل شيء
وطرحه على ساحة القبول أو الرفض.
وتحول جدل وخصام التيارات،
إلى تفجير قضية المقدس والحرية،
حتى بات واضحا أن البعض يرى أن كليهما معاد للآخر!
فإما أن نعتز بالمقدسات، وإما أن نؤمن بالحرية.
وصفحات الكتاب تدور حول المقدس والحرية،
في تجليات عديدة، وقضايا متنوعة، في محاولة للوصول
إلى جوهر الحرية في المقدس، وجوهر المقدس في الحرية.
بمعنى آخر، إنها محاولة تمر عبر كل الأزمان
حتى تكشف في النهاية لحظة تجلي المقدس والحرية معا.

دار الشروق

القاهرة: ٨ شارع سينية المصطفى - زاوية العبدية - مدينة نصر
من: ب: ٢٢ البانوداما - طيلين: ٢٢٣٩٩ - فاكس: ٤٠٢٧٥٦٧ - (٠٢)
بيروت: ص: ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٢ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٠١)

